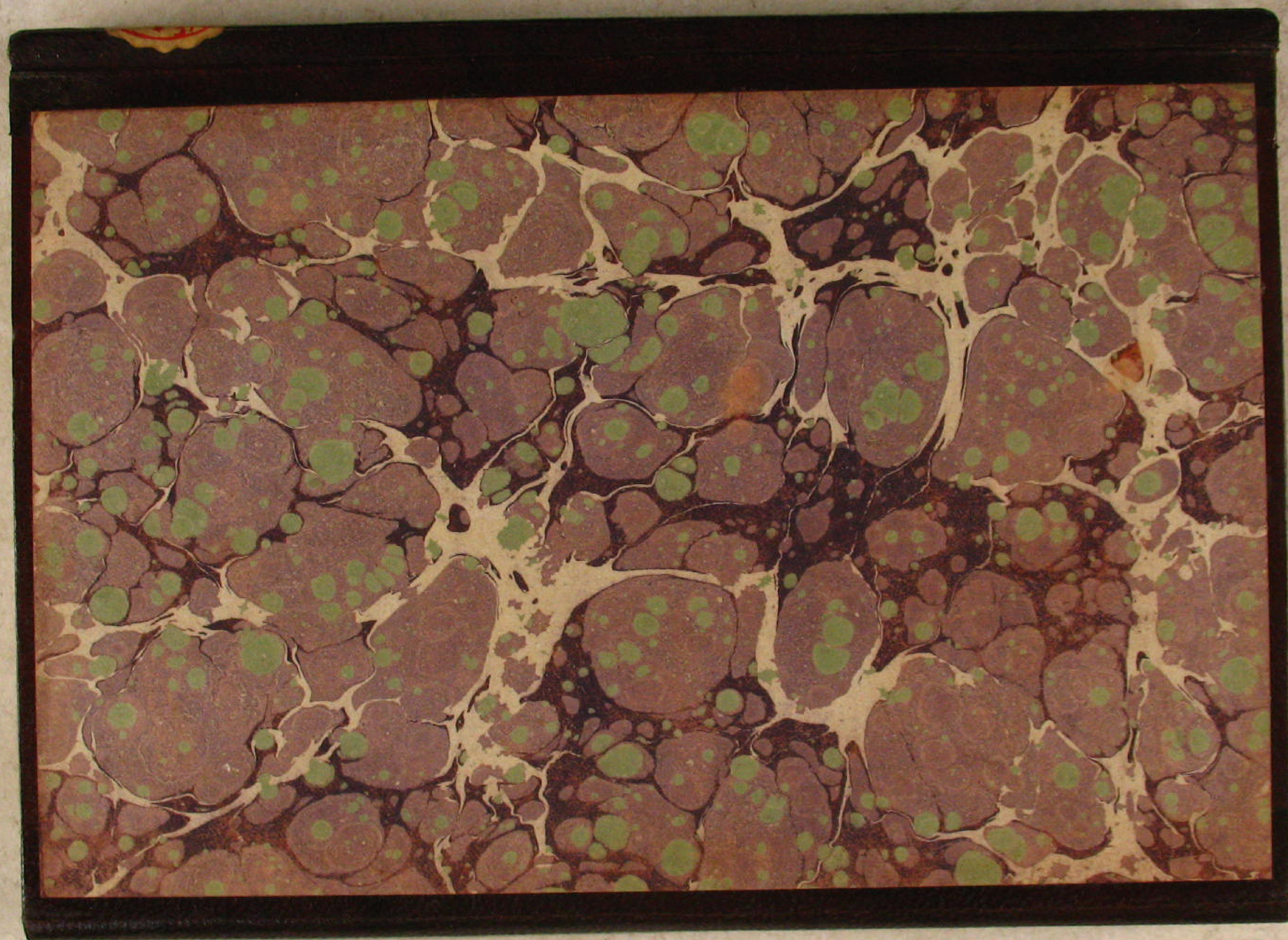


١

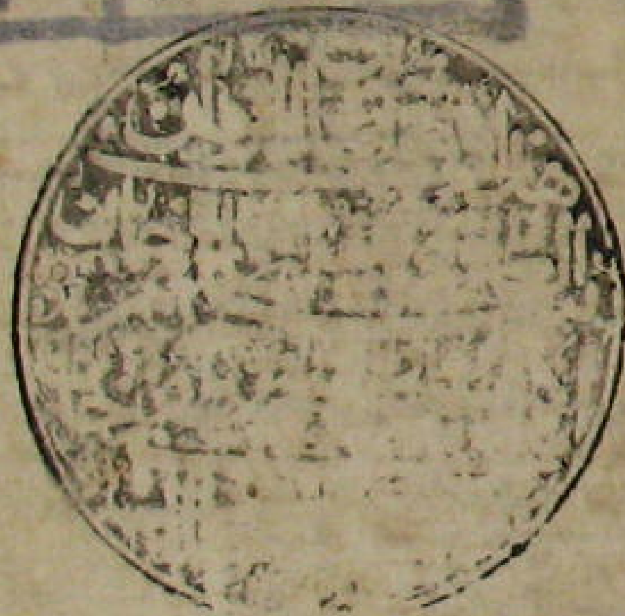
سطر ٢٥ | اوراق ٩٥

شرح التمهيد مولانا النسفي لمنلا اكستلي
رحمهما الله تعالى

اوله يحمد الله الذي يتبع كلمة تبليغ بالعلم

شرح التمهيد لمنلا اكستلي النسفي
رحمه الله
امين

المحبية في علم العربية



اوراق ٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن وتمم بالخير
الحمد لله الموصوف بصفات الكمال المنزه عن النقائص والزوال تعالى ذاته
عن مناسبة الاجسام والجواهر والاعراض وتقدس صفاته عن العلل والشروط
والاغراض كون المكونات بلا ظهير ولا مشير وابدا المبدعات بلا معين ولا تعليم
خلق الانسان من سلالة من طين واواه في قرار مكين وغذاه في حجب الارحام
بانواع الشراب والطعام انشا فيها الاشباح واودع فيها الارواح فخلق منها
الجوارح وركب فيها الحساس زينه بالانوار الساطعة الظاهرة وبصره بالدلائل
القاطعة الباهرة كرمه بتشريف الكتاب في شرفه بتكريم الخطاب جعله للمعرفة
والتوحيد اهلا وشرع له دينا سمحا سهلا وخص من بينهم المبعوث الى الاسود
والاحمر بالكتاب العزيز الانور والازهر وانزل عليه الشرائع الغر والاحكام والفصل
بين الحلال والحرام وجعل امته خير الامم ومحا سيئاتهم بالتوبة والندم وكرم بعضهم
بالعمل والعلم والبسهم بلباس الصبر والحلم فان العلم احسن لباس وانفس اساس
لابتهاج زين امين من طلبه ووعاه وشرف من تركه وازدراه شموس العلم منكسفة
واقمار الحكمة منخسفة فالنهار ليل بالحرمان والليل نهار بالنيران وليس الحيلة و
الخلاص الا التعلق والاختصاص باثار السلف والتبرك بانوار الخلف فاقول
وبالله التوفيق ثم ان كتاب التمهيد بحر زاخر وبحر زاهر ونجم باهر ونثر ناصر
دلايله متبعة ورواياته مستبينة واشاراته لطيفة وعباراته فصيحة عالية بستان فيها ظلال
للانام وجنة فيها النخل ذات الاكمام بل روضة فيها انهار وازهار وحديقة فيها
اثمار وانوار فوائده جمة وعوائده عمة ابكار معانيه تحت قباب مبانيه مستورة وانوار
مبانيه فوق لباب معانيه مشهورة اشتهرت ماثره الماثورة واضاءت دراريه المنثورة
هذا وان هذا الكتاب مشتمل على البلاغة والفصاحة وشامل فنون الكمال والبراعة
فيه مسائل المعضلة والدلائل المشكلة والتعليقات الغائبة والنكات اللائقة فرحما
لمولفه فانه الشيخ فبوى مولفه اواه الله في روضات الجنان وصب عليه سجال الغفران
ونعتد لما رايت في الدهر فتورا وشاهدت في العصر قصورا اختصروا على المختصر

وانقصروا

2

وانقصروا على المعتبر وهجروا الطوال واثروا القصار شرعت في كشف الفاظه
الرشيقة وشرح معانيه الدقيقة من الدراية بل من الرواية ليكون تبصرة للمبتدي
وتذكرة للمنتهي واعانة للطالب في ابانة للمتعلم وسالت الله ان يوفق من نظر فيه
وافاد ويسدد من تامل واستفاد وان يجعل في صحيفة يوم التناد وانه خير
موفق وخير معين قوله رحمه الله الحمد لله اعلم ان المولف وفقه الله لا بد له
من ستة خصال واربعة خلال اما الاول فان ابتداء بالحمد والثنا ليعلم انه من
اهل الاقرار والوفاء دون الدهرية واهل الجفاء والثاني ان يصلي على الرسول
والانبياء ليعلم انه من المقرين بالرسالة والايحاء والثالث ان يدعو على الصحابة
بالرضوان ليعلم انه بري من الاهواء والطغيان والرابع ان يشهد بالشهادتين
ليدل على ايمانه والخامس بيان الغرض لانه من كمال اتقانه والسادس تسمية المولف
والمولف ليصح النقل اقتداء بالسلف والخلف قوله والحمد في اللغة الثناء
الجميل وفي الاصطلاح الوصف بالجميل على جهة التفضيل والشكر اظهار النعمة
وقيل الاعتراف بانعام المنعم وقيل امتثال الاوامر وقيل شكر كل شيء اداء
ما كان واجبا فيه والحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفران قال الله تعالى فاشكروا
ولا تكفرون وقيل بينهما خصوص وعموم فالحمد اعم منه لانه يكون على النعمة
وعلى غيرها تقول حمدت الرجل على نعمه وحمدته على حسبه ونسبه والشكر لا يكون
الا على النعمة وقيل الشكر اعم منه لانه يكون باليد واللسان والقلب كما قال
افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا والحمد لا يكون الا باللسان
وقيل الحمد اخص من الشكر وذكر في الكشاف ان الحمد باللسان وحده فهو احدى
شعب الشكر فان قيل كيف صح هذا والحمد اعم من وجه فكل شكر باللسان يكون
حمدا وكل حمد لا يكون شكرا الا ان الحمد على الحسب والنسب لا يكون شكرا على ما قررنا
قلت المراد الحمد على النعمة دون مطلق الحمد ونظيره مطلق التصور
مع التصور الذي هو العلم بدا الشيخ رحمه الله بالخاص وهو الحمد ثم بالعام
وهو الشكر قوله لا يحمد اي لا يحمد هو يقال حمده وحمد له كما قيل شكره
وشكر له ويشكر نشكر من ضاهاها ويشكر الله لا نشكر اي لا اشكر الله ويشكر اسم
ظلمها

قبيلة جمع بين الساكنين قوله النعمة منه اي من الله وتلك النعمة القدرة
الغد التي هي مقارنة للفعل وهو الحمد وهي الاستطاعة في اصطلاح اهل السنة
والجماعة وقيل تلك النعمة اللسان وقوة التكلم والبيان والعقل والحيوة لان اداء
الحمد على نعمه لا يتصور بدون هذه النعم وقيل التوفيق وكل نعمة سبب لوجوب الحمد
عليه فاداء الحمد على نعمائه لا يتصور بدون ترادف الآئه فثبت ان اداء الحمد يوجب
اداء الحمد واداء الشكر يوجب اداء الشكر قوله متجددة فيه اشارة الى ان
العزم مقارنة لا سابقة قوله على منه المنن جمع منة وهي الانعام من قولهم من
عليه بكذا اذا انعم وهي المنة والله المنان ومن عليه صنعه اعتده عليه منة وانعاما ومنه
قطعه ومنه المنون المنية والدهر قال الله تعالى ريب المنون معناه لا يؤدى شكر انعامه
الا بانعام منه زايد على الاول كما لا يؤدى حمده على نعمه الا بنعمة جديدة فان قيل
ما التفاوت بينهما قلت الحمد يتناول العبادات اللسانية والشكر يتناول الفعلية واللسانية
والمالية قوله والصلوة اي الرحمة ومن كلمة عامة من حيث المعنى يراد به ههنا
اخص الخصوص وهو محمد رسول الله والضمير في به في الموضعين راجع الى من لفظا
ومعنى بخلاف من في قوله تعالى ومنهم من ينظر اليك وحد الفعل نظرا الى لفظه دون معناه
قوله ختم به الرسالة اي ارسال الرسل وانزال الكتب قال الله تعالى ولكن رسول الله وخاتم
النبيين والخاتم بفتح التاء آلة الختم وبكسر التاء الفاعل وفي ختم باب الرسالة ختم باب النبوة
قوله واوضح به الدلالة اي الاستدلال بالايات الدالة الواضحة على توحيده وقدرته
وعلمه وحكمته لان الازمان كانت غافلة والقرايح فارغة والطباع جامدة والانوار خامدة
عن طرق الاستدلال وترتيب مقدمات الجدال وان كانت الحكماء علموا دليلا والعقول الى
سبيلا فانزل الله عليه القران وارسل اليه البيان وعلمه الخليل وكشف عليهم الدليل قال الله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر الاية وقال تعالى
وفي انفسكم افلا تبصرون وفي الايات كثرة وفي هذا القدر غنية قوله محمد عطف بيان
من من واثبات الخاص بعد العام يسمى عطف بيان واثبات العام بعد الخاص يسمى بدلا نظيره
رايت زيدا الخال والبنت الخال زيدا قوله سيد البشر فان قيل ما الفائدة في تخصيصه بكونه

3

سيد البشر مع انه افضل الخلائق انسا وجنا قلت فيه وجوه احدها ان التفضيل
على الافضل تفضيل على الكل وثانيها انه انهم هم المقصود دون المكرمون وثالثها
انه من قسم الاكتفاء روي ان اعرابيا سال بصريا من سيدكم قال سيدنا الحسن قال
بم قال لانه عالم لا يحتاج الينا ونحن نفتقر اليه قال نحن له ان يسود ووصفه بالسيادة لماء
لانه اشرف الموجودات ولكونه قايدا كان القوم في غمة او عميا وهو كالقايد يقودهم
الى منزل النجاة او نور الدرجات والخير جمع خير والمراد منه هذه الامة قال الله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس قوله صلوة منصوب بقوله والصلوة او باضمار صلى حالية
صفة صلوة تقديره صلوة حالية لمرضاته قدم المتعلق على المتعلق به ايذانا بانه
هو المقصود والضميران في الموضعين راجعان الى كلمة من قوله ولشفاعته
يعني صلوة كاسبة لشفاعته ايانا على ما ارتكبنا من الاثام الموبقات والاجرام
المهلكات اضاف الصفة وهي الموبقات والمهلكات الى الموصوف وهي الاثام
والاجرام لاجل البيان والمبالغة في الكلام كما انهم ونيت في قوله تعالى واشتعل
الراس شيبا اضاف الفعل الى المضاف اليه واخر الفاعل منصوبا بيانا للاسناد
وطلبا للفصاحة وتحصيلا للبلاغة جلب الشيء جابه من بلد الى بلد جلبا وجلب
وهو الجلاء والكسب الجمع وكسب الرجل مالا جمعه وفلان طيب الكسب والمكسبة
والمجرم الذنب والجريمة مثله وجرم كسب واذنب جرما والموبقات من اوبق اي
اهلك وبق يبق هلك يبق من باب ضرب وبوقا ووبق يوبق ووبق يبق من باب
علم وحسب وبقا وموبقا قوله وبعد اعلم ان لاسم الجهات احوالا ثلثة اما ان
يكون مضافة وحينئذ تعرب بالحركات الثلثة او غير مضافة وهي اما ان يكون
منوية فيها او منسية فان كان الثاني تنون في الاحوال الثلثة وان كان الاول تبنى
على الضم معنا وبعد حمد الله والصلوة على الرسول قوله فاز به اي ظفر
وفاز منه نجا فوزا ومفازا ومفازة والمفازة المنجاة قوله مع ارتقائه الضمير
راجع الى كلمة من والارتقاء افتعال من رقي في السلم ورقي السطح صعد رقيا
وهو المرقى اسنا اعلا قوله الامارة والابالة قال الامارة مصدر امر امرة

بالضم صار اميرا

اصطلاح

وامارة وأمّر فهو امير وهي اميرة والتامير تولية الامارة والتامر التسلط والاستبداد
المشاورة والايالة مصدر ايضا من آل الامير رعيته يؤلها اولا وايالة اي ساسها
وال ماله اي اصلحه والايتيال الاصلاح والسياسة والاول الرجوع ايضا قال
زمان بن محمود بن محمد كذا سمعت عن شيخي وسندي فريد الزمان الفائق على الاقران
تاج الحق والدين ابقاه الله وايانا ونفع المومنين بدوام حبوته وايانا قوله
واعتلائه اي وصعوده والاعتلاء افتعال من علا يعلو علوا وعليه قوله علا زيدنا
يوم النقا راس زيدكم قوله والجلالة الجلالة هي العظمة والجلال العظيم
والجلال ناقة عظيمة شبه السلاطة والعظمة بالجبل قوله بالصلابة الصلابة
مصدر صلب صلابة من حد كرم والصلب والصليب والصلب الشديد والتعصب
تفعل من عصب الشيء شده والعصابة العمامة وكل ما يعصب به الراس وعصب
راسه بالعصابة وتعصب بها واعتصب شد الراس ومعنى الكلام بالقوة في الدين
والاعانة والشدة للمذهب المستقيم قوله فما كاد كاد من الكيد الذي هو
المكر لا من الكيدودة له للدين او للمذهب المستقيم اي لاجل الدين بحضرته
الضمير راجع الى كلمة من اي من الشيع جمع شيعة وهي الرهط والنفر والبدع جمع بدعة
والبدعة خلاف السنة والجماعة لا كل محدث سمي بدعة لان الاستنباط والاجتهاد
ماض الى يوم القيامة واثبات الاحكام في المقيس جائز وليس ببدعة والضلالة
نقيض الهداية والغي نقيض الرشد والجهالة نقيض العلم والمراد من الشيع والاتباع
اهل الاهواء نحو الرافضية والكرامية والمعتزلة واضرابهم قوله الا حملاء
هذا استثناء من قوله فما كاد والالف يرجع الى الصلابة والتعصب والضمير في اصلهم منصوب
في حملاء وفي كيده راجع الى الكائد بالمؤمنين باثبات الضعف في كيده وسعيه
اي على مقابلة سعيه اي عمله بالتخييب بالتضييع والمراد عدم حصول المقصود
واراقته اراق وهراق واهراق الماء اي صبه الضمير في اراقته وحسامه راجع
الى كلمة من وفي دمه الى الكائد وقيل الضماير كلها ترجع الى الكائد ودمه بدل
منه وهذا تعسف في تكلف والمصدر في الوجه الاول يضاف الى الفاعل قوله

4

ما انبح اي قدر اتاح له كذا اي قدر في المقتاع سمي القدح كاس حين صار مملوا
من الشراب الحمام الموت معناه سقى الملك للكائد ما قدر له من شراب الموت
واذاقه وهذه الجمل عبارة مستعارة عن حزن قلب الكائد وعدم نفاذ كيده
وتكذيب قول الرائد وقلما تخلو مجالس الامراء عن هذه السفهاء اياكم ومجالسة
هذه الغرباء قوله والعطف هو عطف على قوله بالصلابة والتعصب
اي الترحم من قولهم عطف عليه رحمه وهي العاطفة وعطف العود ثناه
من الثني ومنه العطفة الاجتياز افتعال من جاز يجوز جوازا بها اي بحضرته
اي فما جاوز وما مر بحضرته احد قوله عقلته اي شدته والضمير اي بحضرة الامير
راجع الى احد وهو المجتاز من قولهم عقل البعير شده بالعقال ومنه العقل
ومنه المعقلة للدية اياديه جمع ايد والايد والاد القوة وآيده وايده قواه
وتايد تقوى والايد القوي والمراد ههنا النعمة لانها سبب القوة الغر البيض
والغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم ومنه فرس اغر والاغر الابيض
وقيل رجل شريف قوله ومننه هي جمع منة وهي النعمة يقال من عليه
انعم عليه والجسام العظام عبارة عن كثرة النعمة او كثرة الانعام والضمير
في قيده لاحد وفي بها للحضرة والثلاثة الباقية راجعة الى الممدوح قوله
لم يتابد اي لم يتوحش لنا تابد توحش من ابد اي توحش قوله
وبفضل كثير اي وسبب فضل ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وبالصلابة
تذللت تسخرت لتذلل التسخر والتذليل التسخير قال الله وذللت قطوفها
تذليلا اصعابه اي الامور الصعبة الشديدة في الملك وشوارده جمع شاردة
وهي النافرة من قولهم شرد البعير اي نفر شرادا ومنه قافية شرود
واوابد جمع آبد من ابد اي توحش والاوابد الوحوش والضماير الستة
راجعة الى الممدوح قوله فتبوا في اعلا قلله اي فما سنفر في اعلا
قلل ملكه وتزين بابهى حلل فضله فتخيل الملك جبلا شامخا وسعيه في

تحصيله الصعود عليه والقرار على الملك بالقرار على الجبل وكذلك الجملة الثانية
قوله باهى حلله البهاء الحسن ومنه بهي الرجل وبهو فهو بهي معناه باحسن
حلله قوله ان اكتب يعني طلب مني ان اكتب عقيدة من سلف يعني ما كان معتقد السلف
في الدين والمراد من السلف الصحابة وعلماء الاسلام رضوان الله عليهم اجمعين قوله
الى ذلك اي الى كتابة عقيدة السلف في المبادرة المسارعة قوله اليه اي الى
الملتمس والمطلوب قوله بها اي بالمبادرة وعنها اي عن المبادرة قوله
من النكت وهي جمع نكتة والنكتة النقطة وفي الاصطلاح الدليل القوي المؤثر والنكت
ان تضرب على الارض بعود او نحوه فتؤثر فيها اثرا يسيرا قوله لا مغمز لقناتها
هذا مثل في قوة الدليل واحكام الحجة المغمز موضع الغمز يقال غمزه باليد عصره
وغمز فيه طعن ومافيه مغمز اي معاب القناة اقصر من الرمح طولا واشد صلابة
والغمز الاشارة بالعين ايضا قوله لا مقرع لصفاتها المقرع موضع القرع
والقرع الضرب قرعه بالمقرعة في الافناء والقرع الدق قرع الباب دقه في
القصاح والمقراع شي كالفاس تكسر به الحجارة والصفاة صفا الاحجار الصلبة
التي لا يمكن كسرها فان قيل الصفاة احجار صغار وهذا يشير الى حقارة الدليل
وضعفه قلت التشبيه لا يوجب التعميم وانما المقصود بها من حيث الصلابة العوم
لا غير والعائد تكثير الفائدة قوله لا يذود لا تطرد الذود والزياد
والتذويد الطرد قال الله تعالى تذودان اي تطردان والذود من الابل ما بين
الثلاث الى العشر ومنه الذود الى الذود ابل عصمته حفظه وتسديده تاييده
البغية الحاجة بكسر الباء وضمها وتمنحني تعطيني والمنح العطاء والله اعلم فصل
في اثبات حقائق الاشياء قوله حقائق الاشياء حقائق جمع حقيقة وهي فعيلة
بمعنى الفاعل كالحاق اي الثابت فان قيل ما هذه الاضافة امن قبيل قوله غلام
زيد او خاتم فضة او ضارب زيد قلت لا بل من قبيل قوله ذات يوم وذات
مرة لانه نظير اضافة المسمى الى الاسم اعلم ان الموجود كان على اربعة انواع وجود
ذهني وهو احضار صورة الشيء في الذهن ووجود لفظي وهو التلفظ بذلك اللفظ

ووجود

ووجود خطي وهو كتابة ذلك اللفظ ووجود خارجي وهو ان يكون الشيء واقعا
في الواقع وخلاف المخالف في هذا الوجود فانهم قالوا انا راينا اشياء ليس لها حقائق
في الواقع نحو السراب نراه ماء وليس بماء والقمر في الماء نراه قمرا وليس كذلك وكذلك
نرى الصغير في البر كبيرا اذا كانت المسافة بعيدة ونرى الكبير في البحر صغيرا
اذا كان الشط بعيدا واذا تاملنا فيها وجدناها على خلاف ما رايناها واذا
ثبت الغلط في الواحد ثبت في الكل فثبت ان هذه العلوم والحقائق مظنونات
وحسباننا في خيالات لا حقائق لها وبهذا ثبت ان الاعتماد على البصر وساير
الحواس ممكن لجواز الغلط في الكل والجواب لا نسلم ان السراب يرى ماء بل يرى سرابا
وكذلك القمر في الماء ليس بقمر بل عكسه كما في المرآة يرى فيها عكس صورة
الرائي لا عينها واما الكبير على الشط فيرى صغيرا لكدورة الماء ولهذا يظهر
على راكب السفينة رؤس الاشجار اولا ثم الفروع والاغصان ثم الجذوع
والاصول بخلاف البر فان اجزاء الارض صاعدة وهابطة فالصغير
على الصاعد نرى كبيرا لصعود المكان ولان من شرط صحة الادراك
بالحواس ان لا يكون المدرك بعيدا جدا ولا قريبا جدا فان البعد المفرط والقرب
المفرط يخلان بالادراك فثبت ان لا غلط في حواسنا بل الغلط والشبهة
والشك في حواسكم وعقولكم ونفوسكم ولان حقيقة السراب ان يرى ماء
ولا ماء فلو كان ماء لبطل الحقيقة حينئذ فثبت ان ما قلتم فهو دليل لنا
لا علينا وكذلك المرئي في الماء والمرآة عكس القمر والصورة لا عينهما فلو
ثبت عينهما لبطل الحقيقة وهذا القدر يكفي لاصحاب الرشاد واقدار البحار
لا تكفي لاهل العناد ومن يضلل الله فماله من هاد قوله لان من
اي الخصم نفاها اي نفي الحقيقة كان نفيه اي كان نفي الخصم اياها اي
الحقيقة تحققا اي من الخصم فكان في نفيها اي في نفي الحقيقة ثبوتها
اي ثبوت الحقيقة فكانت ثابتة اي كانت الحقيقة ثابتة ضرورة والضابط
ان جميع الضماير المؤنثة راجعة الى الحقيقة والضماير المذكرة راجعة الى الخصم

قوله وكان في نفيها ثبوتها وجه الاستدلال ان من نفى الحقيقة لا بد له ان يعترف
بان لنفيه حقيقة لانه لو لم يكن لنفيه حقيقة لما ثبت دعواه ولبطل معناه واعترافه
بان لنفيه حقيقة اعتراف بحقايق الاشياء لعدم القايل بالفصل ولوجود القايل
بالوصل فان قيل لا نسلم انه لا بد له من الاعتراف بل نقول ان في ثبوت حقيقة
النفي شكا ايضا قلت ما تقول في حقيقة الشك فان قال فيه شك ايضا يعني شكا في
شك قلت لا يخ اما ان ينتهي الشكوك الى شك لا شك في شكيته وح ثبت المدعي وهو
حقيقة الشكية في ذلك الشك او لا ينتهي وح يلزم شكوك لا نهاية لها وهذا ظاهر
الفساد ولان من نفى شيا لا يمكن له النفي حتى يعرف ان النفي ما هو وان المنفي ما هو
وان الحقيقة ما هي وهذا دليل على انه عرف حقيقة الاشيا حتى يمكنه النفي والاثبات
وطايفة اخرى يثبتون الشك في الحقايق يقال لهم المشككة ودليل بطلان هذا
القول ان دليل الشك لا يخ اما ان كان مشكوكا فيه او لم يكن فان لم يكن مشكوكا
فيه ثبت المدعي وان كان مشكوكا فيه لم يثبت المدعي وقد مر هذا وطايفة
اخرى يزعمون ان حقايق الاشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين فلا يكون تابعة
لو اعتقد المعتقد ان لها حقيقة كان لها حقيقة وان اعتقد انه لا حقيقة لها
لا حقيقة لها قلت انا نعتقد ان حقايق الاشياء ليست بتابعة لاعتقادات
المعتقدين فلا يكون تابعة ضرورة وهذا بيان مذاهب اقوام يقال لهم السوفسطايية
وبهذا القدر وضح لكم الطريق لكن الشان في التوفيق ولان في الناس لمخذولا
وموفقا قوله فكان في نفيها ثبوتها فان قيل ان في نفيها نفي الحقيقة
لا ثبوت الحقيقة لانه لو كان في نفي الحقيقة ثبوت الحقيقة يلزم الجمع بين الثبوت
واللاثبوت ولانه يلزم ان يكون النافي للحقيقة نافيا لها ومثبتا لها ولانه
يلزم ان يكون الدليل النافي دليلا نافيا ومثبتا قلت هذه الشبه الثلاثة
انما يلزم علينا لو قال فكان نفيها ثبوتها فاما على هذا التقدير فلا لانه قال
فكان في نفيها ثبوتها جعل النفي ظرفا للثبوت لا دليل الثبوت والتناقض انما يلزم ان

لو جعل نفي الحقيقة اثباتا والنافي مثبتا اما اذا جعل النفي سببا لثبوت الحقيقة
من حيث ان النفي لا يصح الا وان يكون له حقيقة فلا قوله ثم اسباب العلم
اي اسباب تحصيل العلم او حصول العلم واعلم اولا ان العلم على نوعين قديم
وحادث فان قيل هذا التقسيم يشير الى ان علم الله نوع من انواع العلم داخل
تحت جنس العلم قلت هذا الاشكال وارد في الموجود والشي ايضا
والجواب ان كل لفظ يتناول افراد المختلفة الحقايق يسمى مشتركا لا جنسا
كالعين والصريم وسياتي بيانه شافيا في موضعه ان شاء الله تع اما القديم
فعلم الله تع واما الحادث فعلى نوعين ضروري واكتسابي فالضروري ما
احدثه الله تع فينا من غير كسبه واختيار منا فكان محدثا غير مكتسب ويسمى
هذا وجدانيا وضروريا كعلمنا بوجودنا وتغير احوالنا من الصحة
والسقم والجوع والشبع والري والعطش والاكتسابي ما احدثه الله تع
عقيب كسبنا واشتغالنا باسباب التحصيل ويسمى اكتسابيا اشارة الى انه يحصل
بالاختيار والاول ضروريا اشارة الى انه يحصل بالاجبار قوله
للخلق اي المخلوقات نحو الانس والملك والجن وغيرهم قوله ثلاثة
وجه الانحصار ان حصول العلم للطالب لا يخ اما ان يكون من الغير او من
نفسه فان كان من الغير فهو الخبر وان كان من نفسه فلا يخ اما ان يكون
من الاسباب الظاهرة وهي الحواس او من الباطنة وهو العقل قوله
الحواس هي جمع حاسة من حسه اي علمه والحس العلم قوله الحواس
خمسة اختلف العلماء في اقسام الحواس فزعم النظام ان حواس الانسان
كلها حس واحد وهو ادراك المحسوسات جميعها ثم القوى والالات
مختلفة فتختلف الصور المحسوسة وزعم الجاحظ ان الحواس اربعة لاختصاص
كل واحد من الاربعة ببنية مخالفة للاخرى واللمس غير محتاج الى مثل
ذلك وان اللمس مشترك بين الحواس وكل البدن ظاهره وبعض باطنه

العلوم ح

بروج

حه

وقيل له حاسة سادسة يجد بها الالم وقيل له سابعة يجد بها لذة النكاح
وقيل زعم قوم اخرون ان الحواس كثيرة ظاهرة وباطنة وما اتفق عليه
الاولون والاخرون خمسة قوله وهي السمع وهو قوة يدرك بها اقسام
المسموعات وموضعها الاذنان وهي مستبطنة في الصماخين ما يلي البطن
المؤخر من الدماغ فاذا قرع تموج الهواء الى الاذنين استقبله تلك القوة
المدركة باذن ربه لتدركه خارج الاذن لانه لو ادركه بعد الدخول في الاذن
لما عرف الانسان انه من اي جهة وصل اليه الصوت قوله والبصر وهو
نور العين كما ان البصيرة نور القلب مجراه في العينين وهو مستبطن في الرطوبة الجليدية
وانه كالسلطان فيها وباقي الرطوبات كالزجاجية والبيضية والمشيمية والعنبية
والجافية والغشية والعنكبوتية والملتحمة كالرعايا الجليدية وحاسة البصر *والعنبية*
كالشمس او القمر او النجوم او الشمع او السراج فسبحان من ركب الجوهر المدرك المنور
المضيء اللطيف في مقلة حدقة الحدقة وفي تقديم البصر على السمع او السمع على البصر
فوائد لضيق كتابنا هذا عن ايرادها قوله والشم وهي قوة تدرك بها
الشام المشمومات ومجراها في المنخرين وهي مستبطنة في الصماخين مما يلي
البطن المقدم من الدماغ قوله والذوق اما الذائقة فهي قوة مجراها الفم وهي
مستبطنة في رطوبة اللسان قوله واللمس واما الملامسة قوة مجراها في عامة
سطح بدن الحيوان خصوصا في الانسان مستبطنة بين الجلدين اللذين احدهما
ظاهر البدن والاخر ما يلي اللحم هذا بيان الحواس على سبيل الاقتصار وكشف معناها
على طريق الاختصار والحمد لله الملك الجبار القادر القهار والصلوة على رسوله المختار
قوله على ما وضعت هي له اما حاسة البصر فموضوعة لادراك الانوار والظلم
والاجسام والالوان واشكالها واوضاعها وابعادها وحركاتها وسكناتها واما
حاسة السمع فموضوعة لادراك الاصوات الحيوانية وغير الحيوانية واصوات
الحيوانية نطقية وغير نطقية واما حاسة الشم فموضوعة لادراك الطيبة
والمنتنة واما حاسة الذوق فموضوعة لادراك الحلاوة والمرارة والملوحة والدسومة

والحموضة والحرافة والعفوصة والعذوبة واما حاسة اللمس فموضوعة
لاحساس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة
والرخاوة والخفة قوله بها اي بالحواس الخمس لما ان من انكر والمنكر السوفسطائية
قوله عرف هو هو ضمير منفصل موكد للضمير المستتر في عرف قوله
وجحد الضروريات مكابرة فان قيل العلم الحاصل بالحواس الكسائي فكيف
يكون ضروريا والضروري ما يكون قسيماله فكيف يكون قسماله منها قلت
الضروريات انواع ثلثة منها ما اوجده الله بدون كسبنا واختيارنا وهو الوجداني
والقدم ومنها ما يحصل بالعقل بلا ترتيب مقدمات وهو البديهي ومنها ما يحصل
بالحواس الخمس والمراد من الضرورية هنا ما لا يمكن دفعه البتة لان دافعه كان
مكابرا ومكابرة المحسوسات وقاحة وسفاهة ليس الا قوله وجحد الضروريات
مكابرة لان القضايا ثلاثة مسلمة في الاثبات نحو الوجوب في المضروب ومسلمة في النفي *اي وجوب الزكوة*
نحو العدم في اللآلي ومختلف فيه نحو الحلي والتحقيق انه ملحق بالمسلمات المثبتة *اي عدم الوجوب*
ام بالمسلمات النافية والضروريات من المسلمات بين العقلاء فلما انكروا المسلمات
كانوا مكابرين في الانكار ولا يمكن البحث معهم الا بالاحراق او بالاغراق الى اخر التغريب
قوله وخبر الصادق اعلم ان الخبر فعل من الخبر وهو العلم وخبر الامر علمه فهو
خبر والخبر التجربة وخبره جربه خبرا وخبرة وخبر الصادق اي خبر المخبر الصادق
وهو اما الرسول او الامة واما الخبر فانواع اما ان يعلم انه صدق واما ان يعلم انه كذب
واما ان يتوقف فيه اما الخبر الذي يعلم انه صدق فعلى نوعين اما ان يعلم كونه صدقا
بحصول المخبر عنه وذلك الحصول اما بالبديهة او بالحس او بالدليل الدال القاطع
على حصول المخبر عنه فاذا اخبر المخبر عن حصول المخبر عنه كان ذلك الاخبار صدقا
بسبب حصول المخبر عنه في الواقع واما ان يعلم كونه صادقا ثم يستدل من صدق *صدقا*
الخبر على حصول المخبر عنه وهذا الخبر على انواع منها اخبار الله تعالى وانه صدق
لا محالة لان الكذب لا يجوز على الله تعالى لانه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال والثاني
خبر الرسول والثالث التواتر وسياتي بيانها فصار الخبر الصادق على اربعة انواع

اخبار الله تعالى واخبار الرسول والتواتر وما ثبت صدقه بحصول المعجزة عنه قوله على
نوعين فان قيل قد قلتم ان الخبر ينقسم الى اربعة اقسام قلت هذا التقييد
لا يمنع الزيادة ولان اخبار الله تعالى داخل في اخبار الرسول لانه ثبت باخباره قوله
المتواتر من تواتر الدلاء والتواطؤ التوافق وله شرايط منها ان يكون المخبر عنه
امرا محسوسا لا معقولا لان المعقولات لا تثبت بالمتواتر حتى ان اهل المشرق
والمغرب لو اخبروا عن حدوث العالم لا تثبت بقولهم لان الحدوث معقول لا محسوس
ولهذا تعرض بالملوك الماضية والبلدان النائية ومنها ان الناقلين قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب ومنها انه ليس للتواتر عدد معين وكل عدد يوجب العلم الضروري
بخبرهم متواتر قوله وهو موجب للعلم الضروري والمراد من الضروري
ما لا يمكن دفعه وقالت السمنية والبراهمة وهم القدماء من حكماء الهند وفي
رواية الشمنية بضم الشين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان الخبر ليس من اسباب
العلم خالفونا في الخبر ووافقوا السوفسطائية ووافقونا في الحواس وخالفوا
السوفسطائية وشبهتهم ان الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب وما هذا شانه لا يصير
قطعيا بكثرة الرواة وقلتها قلت هذا التعريف باطل لان التصديق والتكذيب
اخباران ايضا عن كونه صدقا وكذبا فحينئذ يكون تعريف الخبر بنفس الخبر والثاني
ان الصدق خبر مطابق للواقع والكذب خبر مخالف للواقع والكذب والصدق
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما يلزم الدور وهو باطل والثالث ان
قولكم ان الخبر ليس من اسباب المعارف خبر منكم وقد اقررتم ببطلان الخبر فكان
هذا اقرارا ببطلان مقالتكم والصواب ان الخبر بديهي لان هذا الخبر وهو قوله
الواحد نصف الاثنين بديهي واذا كان المقيد بديهيا فالمطلق اولى قوله
للعلم الضروري قال الكعبي العلم الحاصل عقيب سماع الخبر المتواتر نظري وقال
الباقون انه ضروري وهو المختار لان هذا العلم حاصل للعوام والخواص والاطفال
قوله الخالية اي الماضية خلا يخلو اي تفرد عنه وخلا عني مضى نائم ومنه

وقيل السمنية بالسين

8

القرون الخالية قال الله تعالى في الايام الخالية قوله النائية اي البعيدة النائي
البعد نايت عنه نايا بعدت قوله يوجب العلم الاستدلالي والاستدلال
عبارة عن الانتقال من الاثر الى المؤثر والتعليل على العكس فوجه الاستدلال
ان هذا الفعل وهو الذي سميناه معجزة مقدور لله بالاتفاق وليس في
مقدور البشر فاذا ادعى الرسول النبوة وظهر على عقيب دعواه بعد انكار المنكرين
امر على خلاف العادة علم ان الله تعالى اظهره على يده تصديقا له والتصديق
الفعلي كالتصديق القولي فان قيل ان المعجزة اثبتت انه صادق في دعوى
النبوة لا في جميع الدعاوي قلت لا معنى للنبوة الا كونه مبلغا للاحكام
من الله تعالى فلو جوزنا كذبه في شيء من الاحكام فقد بطلت النبوة فثبت انه صادق
في الكل قوله والعلم الثابت به اي بخبر الرسول المؤيد بالمعجزة يضاهي اي
يشابه المضاهاة المشابهة العلم الثابت بالضرورة جاز ان يراد به الضروري
من قوله بالضرورة العلم الضروري الذي ثبت بالتواتر وجاز ان يراد به
الضروري البديهي وجاز ان يراد به الضروري الذي ثبت بالحواس والضروري
الثابت بالحواس اقوى من البديهي والثابت بالمتواتر وهذه العلوم الضرورية
ضرورية كسبية والوجداني ضروري غير كسبي والعلم الحاصل بالاستدلال
يضاهي العلم الحاصل بالحواس والعقل والخبر بلا مقال قوله بدون الاشتغال
بالاكتساب فان قيل قد ثبت ان الضروريات الثابتات بالاسباب كسبيات فكيف يصح
قوله بدون الاشتغال بالاكتساب قلت المراد من الاكتساب ترتيب المقدمات
التي هي مفضية الى تحصيل المجهول وحاصل الكلام ان العلم الثابت بالاستدلال
كالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات لكن التفاوت في التسمية فان هذا
يسمى ضروريا وذا استدلاليا قوله واما العقل اعلم ان العقل مصدر عقل
البعير اي شده بالعقال ومنه العقل لانه مانع لصاحبه عن ارتكاب الباطل
والمعقلة الدية لانها تمنع القاتل عن القتل وهو جوهر نوراني يدرك به المحسوسات
بالمشاهدات والمغيبات بالاستدلال وقيل العقل قوة دراكة في البطن
الوسط من البطون الثلاثة من الدماغ قوله سبب للعلم اي للعلم بالمعقولات

اي عقيبه

ايضا نعني كالخبر والحواس فقد بينا ان السوفسطائية انكروا كون الحواس والخبر
والعقل من اسباب العلم وجميع العقلاء اقروا بكونها اسبابا سوى هولاء المتجاهلة
وانكر السمنية والبراهمة كون الخبر من اسباب العلم وانكر السمنية كون العقل
من اسباب العلم خلافا للعقلاء ومن المتاخرين الملحدة والروافضة والمشبهة انكروا
كون العقل الفكري وهو البدهي واما ان يثبت بالفكرة والنظر وهو الاستدلالي
كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فوكسه ولا وجه
الى انكار كون العقل والنظر من اسباب العلم شبهة المنكرين ان قضايا العقل
متناقضة فلو كان سببا للعلم لما اختلف قضاياه كالحاصل بالحواس والشبهة
الثانية ان كون العقل من اسباب العلم لا يخ اما ان عرف بالعقل او بغير العقل
فان قلتم عرف بالعقل ان العقل سبب للعلم ففيه النزاع وان قلتم عرف ذلك
بدليل اخر فلم قلتم ذلك الدليل ان قلتم الخبر فصدق الخبر والمخبر عرف بالعقل
وان قلتم بالحس فباي حاسة عرفتم ان العقل سبب للعلم والجواب ان هذا السوال معارض
بمثله وبيانه ان كون العقل ليس من اسباب العلم لا يخ اما ان عرف بالعقل او بغير العقل
ان قلتم عرف بالعقل ففيه نزاعكم وتركتم مذهبكم فهذا معنى قوله فكان نافيه مثبتا وان
قلتم بدليل اخر وهو اما الخبر وصدقه موقوف على العقل او الحس فلا نعرف بالعقل
بالحواس فان قيل سلمنا انه لا دليل على نفي كون العقل سببا فما الدليل على انه سبب
للعلم وما ثبت بالمعارضة الا التردد والشك في كونه سببا قلت الدليل على
كونه سببا بديهة العقل فان بداهة العقول دالة على كون العقل سبب العلم فان
قيل ان بديهة العقل حاصل بالعقل فيلزم ان يكون العقل دليلا على كون
العقل سببا للعلم قلنا اثبتنا ببديهة العقل ان النظر والاستدلال بالعقل
جائز موجب للعلم فلو انكر المنكر البديهة ايضا كان من السوفسطائية وطريقة
البحث معهم قد مرت فوكسه ولان من سلك طريقة النظر هذا جواب عما
اوردوا من التناقض في دليل على كون العقل حجة اما الجواب فلان اختلاف القضايا
ليس باعتبار عدم كونه سببا بل باعتبار قصور في العقل او باعتبار نقصان في
شرائط الاستعمال حتى ان المستدل اذا سلك طريقة النظر فهو ترتيب المقدمات الصادقة

ومحافظة حدودها وراعى شرائط الاستدلال وهو تقديم الاصغر وتاخير الاكبر
وتوسط الحد الوسط لادى ترتيب المقدمات الى حصول العلم وبافضاء الشي
الى الشي نعرف انه طريقه فهذا دليل قاطع على ان العقل سبب العلم ورد على من
اقر بالعقل وانكر الاستدلال لان افضاء الشي الى الشي دليل على انه سببه لمن سلك
طريقا الى بلد عرف ان الطريق او الشي سبب وصوله اليه وعلى هذا جميع افعال العباد
من الطاعات والعبادات والمعاملات نحو البياعات والتجارات والزراعات
والله اعلم ولما ثبت اسباب المعارف واثبت صحة الاستدلال فلا بد من بيان حدوث
العالم ليصح الانتقال من الاثر الى الموثر وهو المقصود وبالله العون والتوفيق
في الكشف والتحقيق فصل في اثبات حدوث العالم اعلم ان قبل الشروع
في المقصود يجب تقديم الرسوم والحدود فنقول الحادث هو ما لم يكن فكان
والحدوث هو كون الشي مسبوقا بالعدم والقديم ما لا ابتداء لوجوده وقيل
القديم هو ما لا يفتقر الى الغير والعالم اسم لما سوى الله تع وما سوى الله تع العرش
والكرسي والسموات السبع والعناصر الاربعة وما فيها وقيل كل جزء من اجزاء
العالم عالم ولهذا قال الله تع رب العالمين جمع بسبب اجتماع الاجزاء وانما سميت
الاجسام والعناصر وما فيها عالما لانها كلها علم على وجود الصانع المبدع القديم — العنصر الاسطقس
لان الاستدلال على وجود ذاته وصفاته من هذه الموجودات وكما يدل عليه
جميع العالم يدل عليه كل جزء من اجزاء العالم فثبت ان الكل وكل جزء منه عالم
اي علم لان العرب اشبعت الفتحة فصار لغا قوله بجميع اجزائه فان قيل
هذا استدراك لان قوله العالم يتناول الكل فلا فائدة في قوله بجميع اجزائه ولان
الخلاف والنزاع في الافلاك والعناصر فاما المتولدات فحادث بالاتفاق فلا
فائدة في هذا القيد قلت هذا احتراز عن قول المعتزلة فان عندهم
شيئية جميع العالم قديم وكذا الحنابلة قالوا بقدم حروف القران المكتوبة في المصاحف
فثبت ان في هذا القيد فائدة قوله في القسمة الاولى وهو قوله العالم على نوعين
اعيان واعراض لان كل جزء من اجزاء العالم لا يخ اما ان يكون مفتقرا في بقائه
الى الغير وهو العرض او لا يكون مفتقرا وهو العين والقسمة الثانية قولهم

الاعيان اعني نوعين جوهر وجسم فان قيل هذه القسمة داخلة تحت قسمة اخرى
وهي قولهم الموجود اما واجب او ممكن والممكن كذا قلت هذه القسمة سميناها
الاولى بالنسبة الى ما تحتها لا بالنسبة الى ما فوقها او بالنسبة الى العالم قوله
الى اعيان واعراض هذه قسمة اختارها الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله
والسلف يقولون جواهر واجسام واعراض فالشيخ ردّ هذا التقسيم لدخول
الجواهر تحت الاعيان قوله ما له قيام بذاته يعني بالقيام بالذات انه لا يفتقر
في وجوده الى المحل قال العبد الضعيف اعلم ان الحيز في الاصل حيوز كالسيد
وهو من الحوز وهو الجمع وفي الاصطلاح عبارة عن بعد حاوي وجامع
للمحوي والبعد عبارة عن المقدار والبعد تارة تكون وجوديا وهو المكان
وانه عبارة عما يتمكن المتمكن فيه او عبارة عن السطح الاعلى المماس بالسطح
الاسفل من المتمكن وتارة عدميا وهو الحيز والعالم في البعد العدمي في الحيز
وان كان شاملا للبعد الوجودي والعدمي لكن كثر استعماله على العدمي كانه
اطلق اسم الكل على الجزء كما قلنا الكلمة اسم وفعل وحرف ثم نقول الاسم
كلمة والفعل كلمة والحرف كلمة واذا عرفت هذا فنقول الاعيان لا يفتقر في
وجودها الى مكان ومحل والاعراض تفتقر الى محل فان قيل السماء
في المكان قلت هذا اتفاقي اراد ان العالم اكبر منها فعلا وجسما وليس في
المكان بل في الحيز وانما قلنا ذلك لان الاعيان لو افتقرت الى المكان فذلك المكان
ايضا تفتقر الى مكان اخر ويلزم عدم تناهي الاجسام وانه كفر قوله
وهو الجسم اي المتركب هو الجسم والجسم عند هشام بن حكم اسم الموجود وقيل
الجسم القائم بالذات عنده وعند الكرامية حتى قالوا ان الله تعالى جسم وعند الحساب
ما له ابعاد ثلاثة ويعنون بالابعاد الطول والعرض والعمق ويسمون الطول
خطا ويقولون الخط هو المجتمع طولا والعرض هو المجتمع طولا وعرضا واذا
حصل طول وعرض وعمق يقولون انه جسم والجسم ما له ابعاد ثلاثة وعندنا
الجسم هو المتركبان فصاعدا والمجتمعان فصاعدا فان قيل المتركبان يدل
على اربعة اجزاء لان التركيب لا بد له من جزئين والمتركبان تثنية المتركب قلت الجوهر

بحث معنى القيام بالذات

اذا ركب مع جوهر اخر يسمى كل واحد منهما متركبا وان لم يقل له عند الانفراد
كما في قوله تعالى ثمانية ازواج مع ان الاية تدل على اربعة ازواج وثمانية افراد
لان كل فرد يسمى زوجا عند الانضمام نظيره القدح يسمى كاسا اذا كان مع
الشراب وعند الاشعري الجسم هو المجتمع وقيل الجسم هو المؤلف وقيل
الجسم هو المتركب وهذه التعريفات فاسدة لان الاجتماع والائتلاف والتركيب
عرض والعرض الواحد لا يحل في المحلين وهذا يقتضي ان يحل في كل جزء
على سبيل الكمال فكل جزء يصير مجتمعا ومؤتلفا ومتركبا وهذا محال قوله
الجزء اي الذي لا يتجزى ونعني به انه لا يقبل التجزية لا فعلا ولا عقلا ولا وهما
والجوهر في اللغة عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر شريف وهذا ثوب جوهري
اي جيد الاصل وحده انه ما كان اصلا للمركبات وقيل انه القائم بالذات
القابل للمتضادات يعني على البدل وقيل المتحيز الذي لا يقبل القسمة قوله
في عرف اهل الكلام يعني في اصطلاح المتكلمين يطلق اسم الجوهر على هذا
الجزء فاما عند الحكماء فالجوهر جنس الاجناس يطلق على الاجسام والجزء
الذي لا يتجزى وعند اهل اللغة يطلق على كل شيء كان اصلا للمركبات
او كان اصليا كالنوع في غيره والدليل على وجود هذا الجزء ان الجبل اعظم
من الخردلة وهذه المقدمة حسية مشاهدة تدرك بالحس وان كبر الجبل
وصغر الخردلة بسبب كثرة الاجزاء وقلتها وهذه المقدمة بديهية تدرك
ببديهة العقل وهذان المقدمتان اعني الكبر والصغر والقلة والكثرة مستلزمة
الجزء الذي لا يتجزى لان الكبر والصغر مستلزم للقلة والكثرة والقلة والكثرة
مستلزمة للتناهي والتناهي مستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى فمن انكر
فقد انكر العلم الحاصل بالحس والبديهة ولانه يلزم ان يكون اجزاء الخردلة
مساوية لاجزاء الجبل لانهما مما لا يتناهى على ذلك التقدير فيلزم ان يكونا
في الصورة وهذا اللازم منتف بالحس والمشاهدة فيلزم انتفاء الملزوم بالضرورة
فان قيل ان معلومات الله تعالى ومقدوراته مما لا يتناهى مع ان المعلومات اكثر
من المقدورات فثبت ان القلة والكثرة لا يكونان مستلزمة للتناهي قلت
هذان التوهمان لان المقدورات المعدومة والمعلومات مما لا يتناهى

بحث الجزء الذي لا يتجزى

ولا كثرة فيهما ولا قلة والمعلومات الموجودات سوى ذات الله تعالى والمقدورات
الموجودة مما يتناهى فلا كثرة فيهما ولا قلة وأما ذات الله تعالى فمعلوم الله وليس
بمقدور فإن قيل قد قابلنا مطلق المعلومات بالمقدورات وإنهما مما لا يتناهى
والمعلومات أكثر قلت على هذا التقدير لا نسلم أنهما مما يتناهى ولا نسلم أنهما
مما لا يتناهى فلا يتوجه الإشكال البتة لأن بعض المعلومات متناه وبعضها لا
وكذلك المقدورات و الدليل الثاني على الجزء الذي لا يتجزى أن الاجتماع في
الأجسام بخلق الله تعالى باتفاق الخصوم لأنهم ساعدونا على حدوث الأجسام
وإذا كان الاجتماع بخلق الله تعالى كان ممكنا ثم نقول هل يقدر الله على إزالة
الاجتماع أم لا فإن قالوا لا يلزم الكفر لأن نفي القدرة عن الممكن كفر وإن قالوا
نعم يلزم الافتراق ضرورة زوال الاجتماع والافتراق بدون الجزء الذي
لا يتجزى فإن قيل سلمنا أنه يقدر على إزالة الاجتماع فلم يلزم منه الافتراق
قلت يعني إزالة الاجتماع عن كل الأجزاء حتى لا يبقى جزء قابل للقسمة فإن
قيل على هذا التقدير لا يقدر على إزالة الاجتماع قلت حينئذ يلزم منه الكفر
فإن قيل إنما يلزم الكفر أن لو نفي القدرة عن الممكن وهذا الافتراق الذي يوجب
الجزء الذي لا يتجزى عنده من المحالات قلت هذا تناقض من الخصم
لأنه لما أقر أن الأجسام أجزاء الأجسام بخلق الله تعالى فقد أقر أن جميع الاجتماعات
المتصورة في الجسم وأجزاء الجسم بخلق الله تعالى فإذا كان بخلق الله تعالى كان ممكنا
فكل ما كان ممكنا كان مقدورا ثم دعوى المحال من الخصم محال ونوع آخر
أن الاجتماع لما كان ممكنا والافتراق ضده فيكون الافتراق ممكنا أيضا ضرورة
لأنه لو لم يكن ممكنا لكان إما واجبا أو ممتنعا وكلاهما ينافي الضدية فثبت أن
الافتراق مطلقا ممكن والافتراق مطلقا بدون الجوهر الفرد فهذه قطرة
من بحار الأجوبة الصائبة الصائلة على هذه الإشكالات الواردة قوله
ونعني بالعرض ما لا قيام له بذاته يعني به أنه يفتقر في وجوده إلى محل وقيل في
حده ما يستحيل بقاؤه وقيل ما يوجد بالأعيان وقيل ما لا يبقى زمانين وهذه
عبارات مختلفة صورة متحدة معنى والعرض في اللغة اسم لما لا دوام له يقال

عرض

عرض لفلان أمر وفلان في عارض شغل أو مرض ولهذا سمي السحاب عارضا
قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا وسمي المرض عرضا والحد الصحيح أن العرض
اسم للصفات الثابتة للمحدثات الزائدة على الذوات وأما الاعتراضات على
التعريفات فكثيرة منها أنه قال العرض ما لا قيام له بذاته قلت إن عنيت
بلفظ القيام الوجود فهذا نوع مجاز ولا يجوز استعمال المجاز في التعريفات
وإن عنيت الدوام في الزمان وهذا باطل ولأنه يحتمل أن يكون المعنى ما لا
وجود له بذاته بدون الموجد وأن يكون المعنى ما لا وجود له بدون
المحل ومع الاحتمال لا يحصل التعريف ومنها قوله ما يستحيل
بقاؤه وما لا يبقى زمانين قلت هذه تعريفات بأوصاف مختلفة فيها
فإن الإمام الرازي وغيره من الحكماء له الدوام والبقاء وعلى هذا أي
باقي التعريفات قوله ودليل ثبوت الأعراض أن الجوهر قد يكون
ساكنا ثم يتحرك قال العبد الضعيف برهان بن محمود بن محمد اعلم
أن المراد من الجوهر هاهنا العين لا الجزء الذي لا يتجزى لأن
رؤيته بحكم العادة غير معهودة وسيأتي بيانه في فصل الرؤية إن شاء
الله تعالى قال الشيخ رحمه الله أنا نرى جوهرا متحركا ثم صار ساكنا والجوهر
في حال الحركة والسكون واحد لا يتفاوت فلو كان الحركة عين الجوهر
لما زال مع وجود العلة الموجبة وهو الجوهر ولما صار الجوهر موصوفا
بالسكون مع الذات الموجبة للحركة وكذلك السكون ينتقل إلى موضع لو
كان عين الجوهر لما زال مع الذات الموجب للسكون ولما صار الجوهر موصوفا
بالحركة مع الذات الموجبة للسكون ولو كان الحركة والسكون كلاهما عين
الجوهر لكان الجوهر ساكنا متحركا دائما ولا لزم اجتماع الضدين في
محل واحد وهذه الوجوه كلها محال فثبت أنهما وصفان وجوديان وراء
ذات الجوهر فثبت المدعى واعلم أن هاهنا مذاهب لا بد من معرفتها زعم
بعض الناس أن العالم أجسام وأعراض وأن الأجسام أعراض مجتمعة
فاحتملت في اجتمعت تحملت أعراضا سواها بيانه أن الأجسام عندهم مجتمعة من الأعراض

التي لا يخلو الجسم عنها نحو اللون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة والطبايع
الاربعة بخلاف العلم والقدرة والكلام فانها مما يخلو الجسم عنها في الجملة
وزعم بعض الناس ان المرئي الاجسام لا الاعراض ولا وجود للاعراض
البتة وعندنا الاجسام والجواهر والاعراض مرئية والله الهادي قوله
الاعراض حادثة اعلم ان في بيان هذه المسئلة يحتاج الى اربع مقدمات الاول
اثبات الاعراض وقد مر والثاني اثبات حدوثها والثالث عدم خلو الاجسام
والجواهر عنها والرابع التقرير اما الثاني فنقول الجسم اذا كان ساكنا ثم تحرك
بعد سكونه والحركة لم يكن موجودة حال كونه ساكنا فصارت موجودة حال كونه
ساكنا فصارت موجودة فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة التي لا يمكن دفعها
فثبت ان الحركة حادثة والسكون كان موجودا قبل الحركة ثم انعدم عند الحركة
وما قبل العدم لا يجوز عليه القدم فالحركة حادثة بالحس والسكون حادث
بالدليل وكذلك العكس يعني اذا كان الجسم متحركا ثم صار ساكنا فان قيل لا نم
حدوث الحركة والعدام السكون وما الدليل عليها قلت الحركة ما كانت
موجودة ثم صارت موجودة وكذلك السكون كان موجودا ثم صار معدوما
فهذا دليل قاطع على حدوثهما فان قيل يحتمل ان يكون ظهور الحركة بطريق
الانتقال من موضع الى موضع وكذلك السكون ينتقل الى موضع اخر وهذا لا يدل
على الحدوث قلت فيه ما فيه من الفساد لان الانتقال عرض ايضا فلو
كان الحركة منتقلة للزم قيام الحركة بالحركة والحركة بالسكون ولان فيه
بقاء العرض زمانين وما يفضي الى محال فهو محال فان قيل
يحتمل ان يكون الحركة كامنة فظهرت وكذلك السكون ظاهرا فكمن قلت هذا
الاشكال لا يضرنا لان الظهور والكمون عرضان ايضا واقر الخصم بحدوثهما
حينئذ فالى ظهر الحركة وكمن السكون قوله اذ المحدث هو الذي يكون
وجوده وعدمه في حيز الجواز هذا بالنسبة الى الزمان الثاني لان الوجود
في زمان الوجود واجب والعدم في زمان العدم واجب الوجود مستحيل
كما ان الوجود في زمان العدم مستحيل والعدم في زمان العدم واجب لكن

الموجود جاز عدمه في الزمان الثاني وجاز بقاؤه على الوجود كما كان في
الزمان الاول كما في العدم وقبل ما لوجوده ابتداء وقيل هو الغير الزمانين
~~فصاعدا ثم اعلم ان الاجتماع والافتراق المبتداء في الوجود~~ وقيل
كونه مسبوقا بالعدم قوله واما القديم فهو واجب الوجود لذاته
فان قيل صفات الله تعالى قديمة مع ان هذا الحد لا يجري فيها قلت
اختلف العلماء في اطلاق لفظ القديم على الصفات قال الاشعريون اطلقوا
لفظ القديم على الصفات لان القديم عندهم ما لا ابتداء لوجوده والصفات
كذلك وقال بعضهم ان الله تعالى قديم مع صفاته ولم يطلقون لفظ القديم
على الصفات ابتداء لان لا يلزم قيام الصفة بالصفة وسيجيء هذا في باب
الصفات ان شاء الله تعالى واما قلنا ان القديم ما كان هو واجب الوجود
لذاته لانه لو لم يكن واجب الوجود لذاته فلا يخ اما ان كان ممتنع الوجود
او جايزا لا جايز ان يكون ممتنع الوجود لان الممتنع عبارة عن عدم لا يتصور
وجوده عقلا وشرعا ولا جايز ان يكون جائز الوجود لانه لو كان جايز
الوجود لكان جايز العدم وما كان جايز الوجود والعدم يحتاج في وجوده
الى مخصص وما كان وجوده بالغير يكون محدثا وهذا قديم فثبت
انه واجب الوجود لذاته فان قيل قولكم ان القديم اذا لم يكن واجب
الوجود لذاته فلا يخ اما ان يكون جايز الوجود او ممتنع الوجود وكلاهما
منتفيان فثبت انه واجب الوجود لذاته قول مستدرك الى هذا الترديد مستدرك
لانه يحتمل انه اذا لم يكن واجب الوجود لذاته كان واجب الوجود لغيره
وح يفسد الترديد ثم اذا بطل ذلك المعنى يخرج القديم من ان يكون قديما
قلت ذلك الغير لا يخ اما ان يكون واجب الوجود لذاته او يكون واجب
الوجود فان كان لغيره فالكلام فيه الى ان يتسلسل وان كان ذلك الغير
واجب الوجود لذاته فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته اولى فان قيل
يحتمل ان يكون المعنى جايز الوجود قلت القديم قبل حدوث المعنى لا يخ
اما ان كان جايز الوجود او واجب الوجود والاول باطل لان الجايز

حدوث الاعراض يحتاج الى اربع مقدمات

[illegible] اطلاق القديم على الصفات [illegible]

جائز هو
الوجه هو

[illegible]

لا يصير واجبا فتعين الثاني وح يكون واجب الوجود لذاته لانه كان قبل
حدوث المحدث فثبت انه القديم ماذكرنا فثبت حدوث بعض الاعراض بالمشاهدة
وبعضها بالدليل قوله واذا كانت الاعراض كلها محدثة هذه النكتة
هي المقدمة الثالثة التي مهدناها اولا وهي مشتملة على دعوى المحالين وعلى
تقريرها اما المحال الاول فخلو الجواهر عن الاعراض والثاني فسبق الجواهر
على الاعراض اما التقريب فظاهر قوله اذ وجود جوهرين اعلم ان
الخائض في هذا الباب لابد له من معرفة الافتراق والاجتماع والحركة
والسكون اما الاجتماع فكون الجوهرين بحيث لا يتخلل بينهما ثالث وقيل
تماس الجوهرين بحيث لا يكون بينهما مكان وقيل كون الجوهر بحيث جوهر بحيز
ليس بينهما حيز واما الافتراق فكون الجوهرين بحيث يتخللهما ثالث وقيل
الافتراق كون جوهر لا بحيز جوهر واما الحركة فكونان في مكانين وقيل بحيز
الكون الاول في المكان الثاني وقيل من مكان الى مكان واما السكون
فكونان في مكان واحد وقيل الكون الثاني في المكان الاول وقيل
هو القرار زمانين فصاعدا ثم اعلم ان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
اعراض وراء ذات المجتمع والمفترق والمتحرك والساكن لما مر انفا قوله
غير مجتمعين ولا مفترقين لان الجوهرين لا يخلو اما ان يكون بينهما حيز
ام لا فان كان الاول فهو الافتراق وان كان الثاني فهو الاجتماع او نقول بحيز
لا يخلو اما ان يكون الجوهر بحيز جوهر او لا بحيز جوهر فالاول الاجتماع والثاني بحيث
الافتراق وليس بين هاتين الحالتين واسطة وهذا يعرف بالضرورة
فاذا خلو الجواهر عن الاجتماع والافتراق مح وكذلك الحركة والسكون
لان المتمكن في حالة البقاء لا يخلو اما ان ينتقل عن المكان الاول او
يستقر فيه والاول الحركة والثاني السكون ولا واسطة بينهما فاذا خلو المتمكن والثاني صح
في حالة البقاء عن احد هذين الحالين محال فان قيل سلمنا ان الجوهرين
لا يخلو عنهما وسلمنا ان المتمكن في حالة البقاء لا يخلو عن احدهما وهذان النكتتان
يدلان على عدم خلو الجوهرين فصاعدا عنهما ويدلان على عدم خلو المتمكن

والثاني

13

في الثاني من الزمان اما لا يدلان على ان الجوهر اذا كان واحدا ما حكمه
وان المتمكن في الزمان الاول ما حاله والنكتة الاولى لا يدل على حدوث
الجوهر الواحد والنكتة الثانية لا يدل على حدوث المتمكن في الزمان الاول
وعلى حدوث المتمكن الذي لا يكون في المكان بل يكون في الحيز قلنا
تقرير هذه النكات وقف على وفق مذهب من اعتقد العالم قديما وانكر
حدوث العالم والعالم اعيان واعراض فاثبتنا حدوث الاعراض اولا
باسرها واثبتنا استحالة خلو الاعيان عن الاعراض واذا كان كذلك
فوجود الجوهر الواحد محال لان العالم جواهر واجسام على ما نشاهد
وكذا وجود المتمكن في الزمان الاول محال عندهم لان المتمكن لا اول
له عندهم لان الاجسام قديمات عندهم والقديم لا اول له واما
على مذهبنا فالاجسام والاعراض كلها حادثة ولان الجوهر الواحد
وان خلا عن الاجتماع والافتراق فلا يخلو عن الكون الواحد في المكان
او الحيز والكون عرض ولانه لو اقر بالزمان الاول فقد اقر بان الجوهر له
اول والقديم لا اول له فكفيت المؤنة لان الخصم اقر بحدوث
الكل حيث اعترف باول زمان الحدوث والله الهادي فثبت ان خلو
الجواهر عن الاجتماع والافتراق وخلو الاجسام عن الحركة والسكون
محال والاعراض حادثة اثبتناه وما العالم الا الجواهر والاعراض فثبت
بالضرورة حدوث العالم وبالله المعونة قوله واذا استحال خلو
الجواهر عنها يعني اذا ثبت ان الاعراض لها وجود وثبت ان الاعراض
حادثة وثبت ان خلو الجواهر والاجسام عن الاعراض مح فثبت
بالضرورة ان سبق الجواهر على الاعراض مح لانها لو جاز سبقها
على الاعراض فالسبق بدون الخلو محال والا يلزم الجمع بين السبق
وعدمه لجاز خلوها عن الاعراض والخلو مح وما يفضي الى المحال
محال فثبت ان السبق مح قوله وما لا يسبق الحادث فهو حادث
بيانه ان كل شيئين اشتركا في علة اشتركا في حكم تلك العلة هذا طبعت

العلماء والاستواء بين الشيئين في علة واحدة لا يوجب الاستواء في حكم غير
حكمها ثم نقول الجواهر تشارك الاعراض في علة الحدوث لان الاعراض
انما كانت حادثة لان لوجودها ابتداء والحادث ما لوجوده ابتداء وما لم
يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده ابتداء ايضا ضرورة عدم السبق
لانه لو لم يكن لوجوده ابتداء كان سابقا ضرورة وهذا مح كما قلنا انفا والجواهر
لم تسبق الاعراض فكان لوجودها ابتداء ضرورة فثبت ان الجواهر
تشارك الاعراض في علة الحدوث والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم فكان الجواهر حادثة ضرورة هذا تمام هذه النكتة فان قيل
لو كان عدم السبق على الحادث يوجب الحدوث فعدم السبق على الحادث
العرض جوهرا وهذا مح فالملزوم مح ايضا قلت قد قلنا ان المشاركة
في العلة توجب المشاركة في الحكم فالجوهر يشارك العرض في علة الحدوث
وهي ان لوجودهما ابتداء اما الجوهر لا يشارك العرض في العرضية وهو علة
كونه مستحيل البقاء او كونه مفتقرا في قيامه الى محل كذلك وكذلك العرض
لا يشارك العرض الجوهر في علة الجوهرية وهو كونه اصلا للاشياء فان
قيل اليس ان استحالة خلو الجواهر عما لا يتجزى لا يوجب استحالة بقاء الجواهر
فكذا استحالة خلو الجواهر عن الحادث لا يوجب حدوث الجواهر والجواب
ما مر ان حدوث الجواهر باعتبار المشاركة في علة الحدوث ولا مشاركة بين
الجواهر والاعراض في علة عدم البقاء قوله من السموات في الافلاك
قيل كلاهما واحد وقيل السموات السبع ثابت بنص القران والعرش
والكرسي ليسا بفلك وعند الحكماء الافلاك تسع فذكر الافلاك التسع اما تاكيدا
للسموات واما على قود مذهبهم والنجوم السيارة سبعة وهي القمر وعطارد
وزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل وغير هذه النجوم التي هي
غير سيارة قوله والارضين لان عندهم اصل العالم التراب وهو قديم عند بعضهم
عندهم قوله من البحار انما عين البحر لان عند بعضهم اصل العالم الماء
قوله والجبال لان الاصنام منها تنحت من الحجر قوله والنبات

والمراد

14

والمراد الخشب لان الاصنام منها ايضا والجماد هذا تعميم بعد تخصيص
قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا استدل بكونها جمادا
قوله وغير ذلك نحو الانسان والملك وساير الحيوان قال العبد
الضعيف عصمه الله عن الافات ان هذه الطريقة تنتج طريقة الاستقراء
فانها وضعت لتعريف الكليات بواسطة الجزئيات والقياس على العكس
يعني وضع لتعريف الجزئيات بواسطة الكليات والله الهادي فصل
قوله له محدث احدثه اي خلقه واحدث جاء الحدث والمحدث
اسم لذاته هو خالق ولذا تجب عليه الوضوء عند الصلوة قوله
والمحدث ما كان جايز الوجود وعلى هذا التعريف اشكالات اولها ان
الشيخ قال سابقا ان المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز
الجواز والفرق بين التعريفين ظاهر قلت التفاوت بين التحديدين
لفظي لا معنوي لان ما كان جايز الوجود كان جايز العدم لا محالة لانه
لو لم يكن جايز العدم لكان واجب الوجود لا جايز الوجود وانه مح ولانه
لو لم يكن جايز العدم لكان واجب العدم او ممتنع العدم لان المواد ثلثة الوجوب
والجواز والامتناع وانتفى الجواز فبقي اما الوجوب او الامتناع وح يلزم ان
يكون جايز الوجود دايما واجب الوجود او ممتنع الوجود وانه خلاف الاصول
والله الموفق قوله لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته اي من
موجبات ذاته ومعلولات ذاته يعني ان ذات المحدث لم يوجب وجود المحدث
ولا عدمه لانه لو كان الوجود من مقتضيات الذات والذات موجود فيلزم
ان لا يقبل العدم البتة لان الذات الموجب للوجود موجود فيلزم ان يكون
الوجود دايما ابدا ولانه يلزم ان يكون الوجودات زايدة على الماهيات
لان الذوات يكون متقدمة طبعا ولانه يلزم قدم الماهيات لان الذوات
كانت متقدمة على الوجودات فح يكون ماهية العالم متقدمة على العالم وانه
مح قوله ولهذا لا يثبت بناء بدون البانى الخ المعقول بالمحسوس
للتوضيح يعني كما لا بد للبناء من البانى لا بد للمحدث من المحدث لما ثبت ان

بحث اثبات الوحدانية

للعالم صانعا فلا بد من اثبات الوحدانية وهذا فصل في اثبات
وحدانية الصانع قوله في اثبات الوحدانية فان قيل الوحدانية ثابتة
في الواقع قلت اثبات الصانع واثبات وحدانيته بالنظر الى انكار المنكرين ودعواهم
الباطلة لا بالنظر الى الواقع قوله واذا ثبت ان للعالم محدثا احدثه
هذا نفي قول الدهرية واثبات للمذهب الحق لكن هذا القدر لا يكفي لانه يدل
على وجود الصانع اما لا يدل على وحدته فنشرع في بيان الوحدانية قوله
كان الصانع واحدا هذا صورة الدعوى وبيان مذهب الحق والاصل في
بيان اثبات الحق وابطال مذهب الباطل ان المدعي اذا ادعى المذهب
الحق ونفي الباطل اخذ نقيض مذهبه وهو عين مذهب الخصم وادعى
على تقدير مذهب الخصم محالات فينفي ذلك التقدير بنفي تلك المحالات فيثبت
مذهب الحق ضرورة قوله اذا كان له صانعان اي للعالم صانعان
هذا عين مذهب الخصم وقوله لثبت التمانع محالا هذا هو المحال
الذي تدعيه والتمانع محال لانه يفضي الى المحال الذي ذكر في المتن قال رح
التمانع تفاعل من المنع وانما سمي التمانع تمانعا لان ارادة كل واحد منهما
تمنع صاحبه على تنفيذ ارادته وقدرته قوله وذلك اي التمانع دليل
حدوثهما اي الصانعين المفروضين او حدوث احدهما اي احد الصانعين
المفروضين فان قيل حدوث الصانعين او احدهما مح فكيف تدعي
المحال لان المفروض اما صانعان قديمان ودعوى الحدوث مح او حادثان
وهذا خلاف مذهب الخصم قلت التزام المحال على التقدير المحال ليس بمحال
بيانه ان فرض الصانعين القديمين عندك مح ولزوم التمانع مح لانه يفضي
الى حدوثهما او حدوث احدهما وانه مح ولزوم المحال على التقدير المحال ليس
بمحال او نقول حدوث القديم على ذلك التقدير ليس بمحال لان عندك القديم
واحد وحدوثه مح واما اذا تعدد القديم كما قال الخصم وقدمهما كان
محالا لا حدوثهما فصح الاستدلال فان قيل فرض الصانعين ان
كان على مذهب الخصم فكذلك عندهم ليس من المحال لانه يلزم منه اثبات

فكيف تدعي المحال وهو حدوثهما او حدوث احدهما وان كان على مذهب الحق
فلا يلزم من حدوثهما على هذا التقدير حدوثهما على ذلك التقدير قلت الدعوى
انتفاء مطلق الصانعين القديمين وهي اعم من قوله عنده ام عندك لانا
لا ندعي حدوثهما او حدوث احدهما على ذلك المذهب او على هذا المذهب بل
نقول لو كان كذا لكان كذا ولان دعوى المحال مح اما لزوم المحال ليس بمحال
فالخصم يدعي وجود الصانعين وهو مح فدعواه يكون محالا اما نحن
نقول لو كان كذا يلزم المحال وهو حدوثهما او حدوث احدهما وهذا ليس بمحال
فان قيل التمانع انما يلزم ان لو فرضنا صانعين قادرين على حدوث وزوال
واتصاف الصانعين او الصانع الواحد بما يوجب ابطال ربوبيته محال فهذا
الاتصاف يكون محالا وح لا يلزم التمانع قلت ابطال ربوبية من ثبتت
ربوبيته مح واتصاف ذات من ثبت الوهيته بالمحال مح اما ابطال ربوبية
الصانعين واتصافهما فهذا انهما بالتمانع ليس بمحال قوله فان احدهما
لو اراد ان يخلق اقول هذا بيان صورة التمانع وقد ردد الكلام في الارادة
في هذا الكتاب في بعض الكتب في القدرة لان كلا الطريقين مسلوك في
القرآن اما طريق القدرة قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال
الله تعالى ولعلا بعضهم على بعض وهذا عين التمانع لان معنى الآية لو كان
فيهما آلهة قادرون لفسدتا واما طريق الارادة ففي قوله تعالى ان ارادني
الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارادني برحمة هل هن ممسكات
رحمته قوله ان يخلق في شخص حيوة والآخر ان يخلق فيه مماتا يعني
اراد احدهما وجود الحيوة فيه واراد الآخر زوال تلك الحيوة عنه فان
قيل ارادة الزوال انما يكون بعد تنفيذ ارادة الحيوة فلا يكون تمانعا قلت
يعني به انه اراد خلق شيء ينافي الحيوة وح يكون الارادتان معا فان قيل
لو لم يرد احدهما خلق الحيوة والآخر خلق المماة لا يثبت التمانع ويبطل الاستدلال
قلت لما جاز من احدهما ارادة الحيوة ومن الآخر ارادة المماة جاز فرضنا
انهما ارادا او نقول التمانع واقع في صفة القدرة قطعا لان المعدوم الممكن كان

مقدور للصانعين قطعا على هذا التقدير وحينئذ نقول تنفذ قدرتهما او لا تنفذ
قدرتهما او تنفذ قدرة احدهما دون الآخر فان قيل كيف صح قوله اراد احدهما
الحيوة والآخر الممات والحيوة والممات مراد كل واحد منهما لان تعميم المرادات
ثابت فيكون مراد كل واحد منهما مراد كل واحد منهما قلت الحيوة والممات
مقدور كل واحد منهما على سبيل البدلية لا على سبيل الاجتماع اليس ان الحركة
والسكون مقدوران فاذا اوجد الحركة في محل معين امتنع قدرته عن ايجاد
السكون في ذلك المحل في ذلك الزمان مع بقاء الحركة فكذلك الحيوة والممات فاذا اراد
احدهما الحيوة امتنع ارادته عن الممات واذا اراد الممات امتنع ارادته عن الحيوة
فصح التقسيم قوله اما ان حصل مرادهما فان قيل هو ذا ارادتهما
ليس من باب التمانع بل من اضداد التمانع ونحن في بيان التمانع قلت اراد
هذا الطرف لبيان الطرفين الآخرين اللذين فيهما التمانع ولهذا قال وذكر
دليل حدوثهما او حدوث احدهما قوله واما ان تعطلت ارادتهما ووجه
التعطيل ان ارادة الحيوة تمنع ارادة الممات وارادة الممات تمنع ارادة الحيوة
في محل واحد في زمان واحد واذا ارادا معا فتعطلت ارادتهما فهذا هو حقيقة
التمانع واذا تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل لا هذا اي الحيوة ولا ذاك اي الممات
قوله هو تعجيزهما اي التعطيل وعدم النفاذ لانه لما لم ينفذ ارادة هذا كان
هذا عاجزا عن تنفيذ ارادته وكذلك الآخر فان قيل هذا الشق والتقرير يبطل
مذهب الثنوية ويصحح مذهب الدهرية لانه يوجب عدمهما وانتفى اثبات مذهبكم
قلت قد اثبتنا بالدلائل القاطعات ان المحدثات لا بد لها من محدث فهذا يبطل
مذهب الدهرية ثم نقول ذكر المحدث لو كان اثنين يلزم تعجيزهما وهذا ممتنع وانتفاء
اللازم يدل على انتفاء الملزوم واذا انتفى الملزوم تحقق نقيضه ضرورة قوله
وفيه تعجيز لمن لم ينفذ ارادته لانه اذا نفذ ارادة احدهما ولم ينفذ ارادة الآخر
كان الذي لم ينفذ ارادته عاجزا فان قيل عدم نفاذ الارادة لا يدل على زوال
الارادة فكيف يدل على زوال القدرة والعاجز من لا قدرة له لا من لا نفاذ لارادته
لان القدرة ضدها العجز كما ان الارادة ضدها الجبر فكيف يدل عدم نفاذ الارادة

على العجز قلت العجز يثبت تارة بمنع القادر وتصرفه في نفسه بان منع
عن التصرف ويثبت تارة باخراج المحل عن كونه محلا لفعله فاذا خلق احدهما
الحيوة في هذا الشخص فقد نفذ ارادته ومنع الآخر عن تنفيذ الارادة هذا
هو المراد من العجز فان قيل اليس ان احدهما اذا خلق الحيوة لم يبق له
قدرة ايجاد ذلك الحيوة لان ايجاد الموجود محال ومع هذا لا يسمى عاجزا مع زوال
القدرة وخروج المحل عن كونه محلا له قلت هذا تنفيذ القدرة لا زوال القدرة
لان القدرة اثرت في تحصيل الحيوة وبعد ما صارت موجودة لا تفتقر في وجوده
الى القدرة وهذا يسمى قادرا لا عاجزا فان قيل اليس ان القادر على الحركة
والسكون اذا اوجد الحركة في محل معين لا يمكنه ايجاد السكون في ذلك المحل
في ذلك الزمان فالسكون لا يبقى محلا للقدرة ولم يبق القادر قادرا على ايجاد السكون
في ذلك الزمان ومع هذا لا يسمى عاجزا قلت ان القادر قادر على ايجاد
الحركة والسكون في محل واحد على سبيل البدلية لا على سبيل الاجتماع لان الجمع
بين الحركة والسكون من المحالات واضافة القدرة الى المحالات لا يجوز فاذا
اوجد الحركة لم يبق قادرا على ايجاد السكون في ذلك الزمان في ذلك المحل وهذا لا يسمى
عاجزا فان قيل احدهما اذا خلق الحيوة في شخص معين لم يبق الشخص
محلا للممات مع وجود الحيوة وزوال القدرة عن ايجاد الممات لا يدل على العجز
لان نفي القدرة عن المحالات لا يدل على العجز كما ان الذي خلق الحيوة لا يقدر
على خلق الممات في ذلك المحل في ذلك الوقت فزوال قدرته لا يوجب عجزه فكذلك الزمان
زوال قدرة الغير قلت سلمنا ان بعد خلق الحيوة في المحل المعين لم يبق
محلا للممات فاما في حالة الخلق فالمحل صالح للحيوة والممات وقد نفذ ارادة
احدهما دون الآخر فهذا دليل الغلبة والعجز ولما ثبت انه واحد لا بد من بيان
قدمه وهذا بيانه **فصل** في اثبات قدم الصانع قوله ان صانع
العالم قديم اعلم ان القديم على نوعين لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو
عبارة عن شيء مضى عليه طويل من الزمان يقال بناء قديم وشيخ قديم قال الله تعالى
حتى عاد كالعرجون القديم واما الاصطلاحي فهو عبارة عما لا ابتداء لوجوده

بحث اثبات القدم

قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا قال المؤلف وفقه الله هذا التلازم
بين النفي والمثبت فانه يجري بين المنفيين والمثبتين والنفي والمثبت وبين
الاثبات والنفي كما يقال لو لم يكن الاب موجودا لم يكن الابن موجودا لو كان
هذا ابوه لكان هو ابنه لو نعلم لما جهل لو لم يكن قديما لكان حادثا قوله
لما انه لا واسطة هذا دليل على وجود التلازم وقوله لان القديم الى اخره
دليل على هذا الدليل والمراد من السلب النفي ومن الايجاب الاثبات قوله
قوله ولو كان حادثا لافتقر الى محدث قال هذا دليل على استحالة
اللازم وهو كونه حادثا ووجه الدلالة ان ذات الله لو كان حادثا والحادث
والمحدث عبارتان عما كان وجوده وعدمه في حيز فيفتقر ذات الله في
وجوده الى محدث وذا الى اخر الى ما لا يتناهى واذا كان مفتقرا الى ما لا نهاية
لها وما لا نهاية لها من المحدثات ليس بموجود فعلى هذا التقدير لا يكون لذات
الله وجود وانه محال وذات الله موجود فعلم انه قديم قوله ولصار حدوث
العالم متعلقا بما لا يتصور ثبوته يعني لو كان المؤثر في العالم حادثا ويحتاج الى
مؤثر اخر الى ما لا يتناهى فيتعلق وجود العالم بوجود مؤثرات لا نهاية
لها فينبغي ان لا يكون العالم موجودا وحيث وجد وجود العالم علم ان مؤثره
لا يفتقر الى مؤثر وانه قديم ولما ثبت انه موجود واحد قديم لا بد من نفي سمات
الحدث فنشرع في بيانه فصل في ان صانع العالم ليس بعرض قوله
ليس بعرض فان قيل مما لا قايل له فاي فايدة في نفيه قلت سلمنا
انه لا قايل له صورة فاما من حيث المعنى فله قايل لان من قال بالنور
والظلمة فقد ادعى ان العرض له صلاحية الالوهية فلهذا شرع في بيانه
فان قيل لم قدم نفي العرضية على نفي الجوهرية والجسمية قلت
لما فرغ من بيان القدم وهو دايم والبقاء في نفي العرضية عنه لانه لا يجوز
عليه البقاء فكانا في طرفي نقيض ولان العرض يفتقر الى محل والقديم
مستغن عن المحل فلا يكون العرض قديما فكان نفي العرضية ظاهرا واضحا
والثالث ان العرض لا قيام له بذاته وما هذا حاله يستحيل صدور الافعال

المحكمة والرابع ان العرض قايم بالغير وقيام الصفة به محال فلو كان الها
للزم قيام الحيوة والعلم والقدرة بالعرض والخامس ان العرض لا حيوة
له ولا علم محال كما ذكرنا ولما ثبتنا انه ليس بعرض نثبت انه ليس بجوهر ولا بجسم
فصل في انه صانع العالم ليس بجوهر قوله وكذا صانع العالم يعني
كما انه ليس بعرض فكذلك ليس بجوهر للتنافي قوله خلافا لما تقوله النصارى
اعلم ان الخلاف بيننا وبينهم تارة في اللفظ والمعنى وتارة في اللفظ دون المعنى
لانهم قالوا ان الله جوهر اطلقوا عليه اسم الجوهر فان عنوا به انه القايم
اصل المركبات كان الخلاف بيننا وبينهم في اللفظ والمعنى وان عنوا انه
القايم بالذات كان الخلاف في اطلاق هذا اللفظ دون المعنى لانه القايم بالذات
لكن لا يجوز اطلاق الجوهر عليه قوله لان الجوهر عبارة عن الاصل
يعني ان الجوهر في لسان العرب عبارة عن الاصل لا عن القايم بالذات يستدل بالا
بمواضع الاستعمال يقال للثوب اذا كان محكم الصنعة اي النسج جيد الاصل
اي الغزل ثوب جوهري ويقال فلان من عنصر شريف وجوهر كريم
والمراد منه انه من اصل كريم شريف يعني اباه الكرام واجداده العظام
ولهذا سمي الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانها كالاصول للمركبات فعلم ان
الجوهر عبارة عن الاصل قوله لتصور البسايط بدون التركيب هذا
وجه جواز اطلاق اسم الجوهر على الجزء الذي لا يتجزى يعني ان البسايط
اصل من حيث ان البسايط يتصور وجودها بدون المركبات والمركبات
لا عن البسايط قوله وان كانت الافراد حادثة لا عن اصل هذا
جواب اشكال يعني قولكم يفضي الى قدم البسايط وهو مذهب الدهرية حيث قال
قالوا البسايط قديمة والمركبات متركبة عنها فقال يعني يكون البسايط اصلا
انها يتصور بدون المركبات لا يعني انها اصول قديمة بل هي حادثة لا عن
اصل قوله والمركبات حاصلة على وصف التركيب في ابتداء احوال وجودها
يعني قلتم بان المركب متركبة من البسايط وقد وجدنا بعض المركبات
مخلوقة ابتداء على وصف التركيب بدون ان يتركب عن البسايط فكيف صح قولكم

واستحالة المتركبات بدون البسائط قلت مرادنا ان المتركبات لا تستغني عن
البسائط سواء تتركب من البسائط او خلق ابتداع وصف التركب من البسائط
قوله ويستحيل ان يقال هذا عطف على قوله لان الجوهر عبارة عن الاصل
ويستحيل ان يقال ان الله تعالى اصل للمتركبات تتركب هي اي المتركبات منه اي
من الله تعالى فلم يكن الله تعالى جوهرا قوله ولا ينفك الا انه اسم للقائم بالذات اعلم
ان النصارى لعنهم الله يقولون ان الجوهر في الشاهد عبارة عما كان قائما
بالذات هذا حد الجوهر وتفسيره وانما قلنا ان هذا حده لاطراده وانعكاسه
لان كل جوهر كان قائما بالذات وكل ما كان قائما بالذات فهو جوهر فثبت ان
الجوهر عبارة عما كان قائما بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرا
اعتبارا للغائب بالشاهد ولان الله تعالى موجود والموجود اما عرض واما جوهر
والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرا ضرورة ويقولون ايضا ان الله تعالى فاعل
ويصدر منه الفعل وما يصدر منه الفعل يكون جوهرا لا عرضا اما الجواب
عن الاول فان تحديد اللفظ انما يصح بالمعنى الموضوع له اللفظ او ما
يدل عليه اللفظ بدلالة التضمن فاما المعنى الخارجي الذي ليس بموضوع
اللفظ ولا بمدلول له فلا يصح تحديد اللفظ به والجوهر موضوع للاصالة
ويدل على انه اصل المركبات ولا ينبئ اللفظ عن معنى القيام بالذات اي
لا يخبر اللفظ بل هي اي لفظة الجوهر تنبئ اي تخبر وتعلم عن معنى الاصل
اي عن كونه اصلا للمتركبات ثم تحديد اللفظ اي الجوهر بما لا ينبئ عنه
اي بشيء لا يخبر لفظة الجوهر عن ذكر الشيء لغة قوله واخراج ما ينبئ
اي واخراج شيء يخبر وتعلم لفظة الجوهر عن ذكر الشيء وهو كونه اصلا
عن كونه حدا يعني تحديده بغير معناه واخراج معناه عن كونه حدا
جهل فاحش والجواب الاخر عن الشبهة الاولى ان الجوهرية كما تدور مع
القيام بالذات طردا وعكسا دار مع كونه اصلا للمتركبات فالدوران
كما يدل على انه القائم بالذات يدل على انه اصل للمتركبات بل اولى بدلالة
استعمال اللغة لان اللفظ ينبئ عن الاصالة ولا ينبئ عن الاصالة قيام الذات

والجواب عن الثانية ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود على نوعين
قديم وحادث والحادث على نوعين عين وعرض والعين على نوعين
جوهر وجسم فثبت ان ما قالوا فاسد والجواب عن الثالثة ان الجسم فاعل
يصدر منه الفعل ايضا ومع هذا لا يجوز اطلاق اسم الجسم على الله تعالى ولما
ثبت انه تعالى ليس بجوهر ثبت انه ليس بجسم فصل في ان صانع
العالم ليس بجسم قوله لان الجسم اسم للمتركب اعلم ان الله تعالى ليس
بعرض ولا جوهر ولا جسم لان الجسم في اللغة اسم للمتركب فالتركب
والتبعض والتجزي ممتنع على الله تعالى وخالفنا في ذلك طوائف قوله
كما يذهب اليه اليهود فانهم يزعمون انه تعالى جسم متركب على صورة
الادمي وهو على صورة شيخ ابيض اللحية والراس وكثير من الروافض
كالجوارية وهو داود الجوارني والجوالقية وهو هشام بن
الحكم فان بعض هؤلاء يقولون انه على صورة الادمي حتى قال بعضهم
ان له شعرا اسود من نور اسود وبعضهم قالوا على صورة غلام امرد
ونحن لا نحتاج الى بيان المذاهب الباطلة قوله لان كل جزء
منه يعني لو كان ذات الله تعالى متبعضا متركبا من الاجزاء فلا يخلو اما ان
يكون كل جزء موصوفا بصفات الكمال وهي العلم والقدرة والحيوة
وح يلزم الالهة الكثيرة او يكون بعضها موصوفا بصفات الكمال وبعضها
لا وح يلزم ان يكون بعض الاجزاء القديم محدثا او يكون كل جزء
موصوفا بصفات النقصان وهي الجهل والعجز والممات فح يلزم الحدوث
فان قيل ان صفات الله تعالى ازلية ثم هذه الصفات ليست موصوفة
بصفات الكمال وعدم موصوفية هذه الصفات بصفات الكمال
لا يوجب حدوثها فكذلك عدم موصوفية الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب
حدوثها قلت القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات فعدم قبول
صفات الكمال دليل النقصان وانه امارة الحدث فاما الصفات فيستحيل
قبولها الصفات لذاتها لا لقيام صفات النقص بها فلم يلزم من امتناع

فيولها الصفات الكمال ان يكون موصوفة بصفات النقص قوله
اما ان يكون طويلا اعلم ان الجسم اذا كان متركبا من جزئين يسمى خطا
وهو طويلا واذا كان مركبا من اربعة اجزا يسمى عرضا واذا كان
مركبا من ثمانية اجزا يسمى سطحا فالجسم ماله طول وعرض وعمق والمراد
من الطول المذكور في الكتاب الطول النسبي ولهذا ذكر العضد في مقابلته
قوله الى ما وراء ذكر وهو المثلث وغيره قوله لما فيه من الاستحالة
لان الطول مع القصر لا يجتمعان وكذلك الاشكال بعضها مناف للبعض
فلا يمكن ان يجتمع الاشكال كلها في ذات الله تعالى فان قيل يجوز ان يكون
حكم الغايب على خلاف الشاهد كما ان الوجود في الشاهد حادث وفي
الغايب قديم فكذلك لا يجوز اجتماع الاشكال على شي واحد في الشاهد ويجوز
في الغايب قلنا لو جاز هذا الجاز اجتماع المتضادات والمتناقضات
في الغايب مع عدم الجواز في الشاهد وهذا كله محال قوله وعني
القايم بالذات زعم الكرامية وهم الطايفة الثانية من الطوايف ان الله
جسم لكنه ليس بمتركب ومعناه القايم بالذات وعن هشام بن الحكم الجسم
عبارة عن الموجود قوله وتجويزه اي تجويز اطلاق كل اسم
مستنكر على الله تعالى نحو الحسن والحجر والمدر قوله والامتناع عنه
تناقض يعني من اطلق اسم الجسم على الله تعالى وعني به القايم بالذات بدون
المناسبة المعنوية لا المتركب ينبغي ان يطلق عليه اسم الرجل والشجر والمدر
والحجر بمناسبة الوجود فكذلك لا يجوز التفوه به عند العقلا بهذه المناسبة اسم
فمن جوز هذا فقد كفر من ساعته ومن امتنع فقد ناقض حيث جوز
اطلاق لفظ الجسم عليه بدون المناسبة ولم يجوز اطلاق اسم اخر غير
الجسم عليه والله الهادي قوله تحققه اي تحقق خطا الكرامية
وهم يزعمون ان لفظ الجسم يطلق على الله تعالى بمعنى الموجود او بمعنى
القايم بالذات فهو فاسد لان الجسم اسم للمتركب لانه يستعمل المبالغة
عند كثرة الاجزاء والتفضيل عند المقابلة يقال هذا جسم اذا كثر اجزاوه كالعليم

والقدير والسميع والبصير عند المبالغة ويقال هذا اجسم من ذلك عند التفضيل
كاعلم واقدر واسمع فعلم ان اسم الجسم اسم لما لا يجري فيه التزايد والتفضيل
والوجود والقيام بالذات لا يجري فيهما التفضيل ولا المبالغة فلا يقال هذا
اقوم بالذات او اوجد بالوجود فتبين ان الجسم لا يطلق عليهما فان قيل
سلمنا ان الجسم في الشاهد يطلق على المتركب واتيان المبالغة يدل على كثرة
الاجزاء فلم قلتم انه في الغايب كذلك كالعظيم فانه في الشاهد يدل على الجثة
والتركيب واعظم يدل على كثرة الاجزاء ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغايب قلنا
هذا السوال جهل لان مقتضى اللغة مما لا يختلف في الشاهد والغايب فلو جاز
ذا الجاز ان يكون الممكن في الشاهد محالا في الغايب وعلى العكس وهذا كله
محال والجواب الثاني ان العظيم لفظ مشترك قد يطلق على كثرة الاجزاء
وقد يطلق على رفيع القدر ذي الجلال واذا جاز استعمال لفظ العظيم
في الشاهد على كل واحد من الامرين جاز استعمال هذه اللفظة في
الغايب على ذي الرفعة والقدر دون الثانية التركيب فلا اختلاف باختلاف
الشاهد والغايب بخلاف لفظ الجسم فانه ليس بمشترك بل له معنى واحد وهو
التركيب والتالف فلا يختلف باختلاف الشاهد والغايب فان قيل
الجسم قد يستعمل بمعنى العظيم يقال هذا امر جسيم اي عظيم قلت قد يستعمل
الجسم بمعنى العظيم مجازا تشبيها لما عظم من الامور بما كثر اجزاوه قوله
تحققه اي تحقق خطا الكرامية في اطلاق اسم الجسم مع عدم السمع الوارد
في اطلاق هذا الاسم واستحالة معناه ووجه التحقيق ان معنى الاسم لو كان
ثابتا لله تعالى نحو الطب والفقه وغير ذلك والشرع لم يرد باطلاقه الفاظها
لا يجوز اطلاقها فكيف اذا لم يرد الشرع بهذا اللفظ والمعنى مستحيل على الله تعالى
نحو الجسم فان قيل قد صح اطلاق لفظ الموجود والقديم على الله تعالى
مع ان الشرع لم يرد بهما قلت قد انعقد اجماع المسلمين على جواز
اطلاق لفظ الموجود والقديم على الله تعالى والاجماع حجة قاطعة قوله
فاما لفظ الشي هذا جواب اشكال يعني انكم اطلقتم لفظة الشي على الله تعالى
مع ان الشرع لم يرد به فاجاب الشيخ بان الشرع ورد به قال الله تعالى قل

اى شى اكبر شهادة قل الله وجه التمسك انه قال قل اى شئ اكبر شهادة يعنى
سلهم ان اى شى اكبر شهادة فالسوال عن الشئ ثم امر رسوله فقال قل الله معناه
اخبرهم ان الشئ الذى هو اكبر شهادة من ساير الاشياء هو الله تعالى فثبت انه شئ
نظيره اى السباع اسرع مشيا فلو قال الفرس كان خطا لان الفرس ليس من
السباع فجوابه ان يقول الذئب او غيره لانه من السباع فكذا هذا قوله
وصار وافقا لمن قال انه جسم ليس كجسم هذا بيان قوله صار وا شنا قضى لان
المناقضة هى قوله جسم ليس كجسم مركب ليس بمركب فيفسر هذا الجعل بهذا
القول قوله ما وراء مطلق الوجود فان قيل الشئ فعل ان كان بمعنى
الفاعل وهو الله تعالى فلا يحتاج الى قوله لا كالاشياء لانه لا مشاركة بين الله وخلقه
وان كان بمعنى المفعول وهو المخلوقات فيجب ان يكون لفظ الشئ كلفظ الجسم قلت
الشئ اسم للموجود الثابت الذات فى عرف اهل الكلام وانه يتناول القديم والحادث
بالنظر الى مفهوم اللغة فنفينا عنه احتمال الحدوث بما اراده بقولنا لا كالاشياء
اللفظ
بخلاف الجسم لانه اسم للمتركب وليس المتركب على نوعين قديم وحادث حتى
ننفى بقولكم لا كالاجسام معنى الحدوث فثبت ان المقايسة غلط عظيم قوله
على انا لما عينا ذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله ان هذه المعارضة عند التحصيل
مناقضة بيانه ان قولنا شئ اثبات للموجود الثابت الذات وقولنا لا كالاشياء
نفى للجسمية عن ذاته فهذا القول يتناول امرين اثبات الشيئية ونفى الجسمية
فالخصم قاس قوله جسم لا كالاجسام فى اثبات معنى الجسم على جملة هى
نافية للجسمية فاثبت الجسمية لله تعالى قياسا على نفى الجسمية فهذا مناقضة ظاهرة
وجهل فاحش والله الهادى ولما ثبت انه ليس بجسم ثبت انه ليس بذى صورة
فصل فى استحالة وصف الله تعالى بالصورة قوله اما الصورة الصورة
من صاره يصوره اذا ثناه وعطفه لانها تثنى وتستميل الابصار وتستفيدها
كما قال الشاعر يا من بدايع حسن صورته يثنى اليه اعنة الحدق وفى
الاصطلاح الصورة عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بعد جمع وتاليف الاجزاء
وذكر فى التبصرة انها هى التركيب وفيه توسع وذكر فى هذا الكتاب انها
تحصل عن التركيب فالتركيب على الله تعالى محال فاطلاق الصورة محال ايضا لان الموقوف

على المحال محال هذا دليل قوله وغير ذلك كالابرة والمقراض قوله
المتخذة من الخشب كالباب والمفتاح قوله كالخزف نحو الابريق
والسكرجة قوله ولذا الصور مختلفة باختلاف التركيب واجتماعها
اى اجتماع كل الصور على الله تعالى محال مستحيل وانما قلنا انها على الله تعالى محال
لان بعض الصور مخالف للبعض فى الهيئات اختلاف التضاد فان
قيل يحتمل ان تكون البعض اولى من بعض قلت كل الصور في افادة
المدح ان كانت الصور دالة عليه وكل الصور فى افادة النقص ان كانت
الصور دليل النقص على السوية فلا يجوز اطلاق البعض دون البعض
ولا اطلاق الكل لوجود الاستحالة قوله وانعدام دلالة المحدثات
عليه يعنى وجود المحدثات دليل على وجود البارى لان وجود المحدث
بدون المحدث محال وعلى ان واجب الوجود لذاته اذ حصول الجائز من
الجائز غير جائز وعلى انه حى اذ الايجاد من الجماد محال وعلى انه قادر
اذ تقرير المقدور من العاجز غير متصور وعلى انه مكون اذ المكون
بدون المكون غير كائن وعلى انه مريد اذ المراد بدون المريد مردود وعلى
عالم اذ الخلق بدون العلم غير معلوم وعلى انه حكيم اذ البناء من غير
حكيم غير محكم فثبت ان المحدثات دليل على وجود المحدث الواجب
الوجود الحى القيوم القادر المكون المريد العالم الحكيم ولا دلالة فى شئ
من العالم ولا فى جزء من اجزاء العالم على اتصاف ذات الله تعالى بالصورة
فثبت ان اتصاف الله تعالى بالصورة محال فان قيل صور المحدثات ينبغى
ان يكون دليلا على الصورة كما ان وجود المحدثات دليل على وجوده قلت
هذا غلط عظيم لان وجود المحدثات دليل على وجود المحدث فكذلك صور
المحدثات دليل تصوير المصور لا دليل صورته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فان قيل اليس ان السمع والبصر صفتان ثابتان لله تعالى وليس فى
المحدثات دليل على وجودهما قلت لما ثبت ان الله حى عالم قدير حكيم موصوف
بصفات الكمال والسمع والبصير من صفات الكمال فاثبتنا هما له بخلاف

الصوره فانها ليست من صفات الكمال بل هي من صفات النقصان
ولا دلالة في المحدثات عليها فلا تشبه قوله بخلاف صفة العلم يعني ليس
البعض اولى من البعض بخلاف صفة العلم وبيانه ان اجتماع الصور كلها
على الله قبيح واطلاق بعض الصور دون البعض قبيح ايضا لان الصور كلها
سبب مدح اوكلها سبب نقص فان جاز اطلاق البعض ينبغي ان يجوز الكل
وان لم يجز البعض لم يجز الكل بخلاف صفة العلم الى اخر الصفات مع
اضدادها وهي الجهل والممات والعجز والصمم والاعمى فان الاولى
صفات كمال وهذه الاضداد صفات نقصان واطلاق صفات الكمال على
الله يجوز والثاني لا يجوز بخلاف الصور فان كلها اما صفات الكمال او نقصان
وانما كان ينبغي ان يجوز الكل وهو مدح او لا يجوز الكل وهو صفات [illegible]
واجب قوله ولو اختص شيء منها هذا تقرير النكتة يعني لا يجوز اجتماع
كل الصور بالاجماع فلو جاز البعض لكان الجواز باعتبار ذكر البعض من
صفات الكمال وهذا ليس بشيء لان الكل اما سبب مدح او نقص بخلاف الصفات
مع اضدادها فانها صفات كمال واضدادها النقصان او باعتبار دلالة
المحدثات على ثبوت بعض الصور وليس كذلك بخلاف الصفات مع اضدادها
فان المحدثات دليل على وجودها دون الاضداد فلو اختص شيء من الصور
لكان بتخصيص مخصص وهو محال قوله وكذا هذا الاعتبار في الالوان
يعني لو قلنا بثبوت الالوان لله تعالى اما ان نقول بجميع الالوان وهو
محال لان فيها متضادات او ببعض الالوان وهو محال كما مر انفا وكذا يرد هذا
الترديد في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
قوله عن الهيئات الهيئة عبارة عن الصفة الحاصلة للجسم باعتبار
اوضاعه ولما ثبت انه ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم ولا بذي صورة فلا يكون
مشابها للعالم ولا جزءا من اجزاء العالم والله الهادي فصل
في ابطال التشبيه اي في ابطال المشابهة بين ذات الله تعالى والعالم او اجزائه
وللمشبهة اثبات المشابهة والقول بها فان قيل قد ثبت بما نعت من

مطلب في ابطال التشبيه

العرضية

21

العرضية والجوهرية والجسمية ان لا مشابهة بين العالم وبين ذات الله تعالى
فاي فائدة في ايراده قلت شيئان صوبا ايراد هذا الفصل احدهما ان الخصوم
اطلقوا على الله تعالى اسماء واوصافا هي موجبة للتشبيه ولم يعلموا انها موجبة للتشبيه
فلا بد من بيانها ونفيها وثانيهما ان اقواما امتنعوا عن اطلاق اسم الوجود
والموجود وامتنعوا عن اثبات الصفات احترازا عن التشبيه مع انها ليست
بموجبة للتشبيه فلاجل هذا شرعنا في بيان المماثلة والمشابهة حتى يعلموا
معناهما ثم اعلم ان المماثلة وهي المشاركة في جميع الاوصاف جنس تحته
المشابهة وهي المشاركة في بعض الاوصاف والمشاكلة وهي المشاركة
في الهيئات والمساواة وهي المشاركة في المقدار والمضاهاة وهي المشاركة
في النسبة كالاخوين واعلم اولا ان المتغايرين جنس تحته المتنافيان والمتما ثلان
والمتنافيان جنس تحته المتضادان والمتناقضان قوله بوجه من
الوجوه يعني ان الله تعالى لا يشبه العالم لا من وجه يعني في صفة واحدة ولا من كل
الوجوه يعني في جميع الصفات ولا يشبه شيئا من العالم لا من وجه ولا من
جميع الوجوه قوله لان المتماثلان فان قيل المتشابهان المشاركان المتشابهين
في وصف واحد والمتماثلان المشاركان في جميع الاوصاف فكيف
صح قوله لان المتشابهين متماثلان قلت اراد من المتشابهين في جميع الاوصاف
او نقول المتشابهان في وصف واحد متماثلان في ذلك الوصف لان الشيء
اذا كان يشابه شيئا في وصف كان بينهما تماثل في ذلك الوصف فان قيل لم لا فرق
بين اللفظين قلت المتماثلان والمثلان ما يقوم احدهما مقام الاخر في جميع
الاوصاف هذا هو المثل الكامل وقد يقوم احدهما مقام الاخر في وصف واحد
وهذا هو المثل الناقص والى هذا صار ان المماثلة على نوعين كامل وهو المشاركة
في جميع الاوصاف كالحنطة فانها مثل الحنطة في الغلي والغلاء والطحن والزراعة
وناقص وهو ان يكون بين الشيئين مشاركة في وصف او وصفين كالحنطة
مع الشعير او الفم ويسمى الاخير المتشابهين فثبت انه صح قوله لان المتشابهين
هما المتماثلان ثم اعلم ايضا ان المماثلة جنس تحته اربعة انواع وهي المشابهة
والمضاهاة والمشاكلة والمساواة اما المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من

المماثلة جنس تحته اربعة انواع

الكيفية على صورة واحدة كاشتراك الاثنين في قبول الالوان وغيرهما من
الاعراض واما المضاهاة في الحقيقة فهي جارية في نوع من الاضافة كاشتراك
زيد وعمرو في النسبة الى بكر اذا كان ابا لهما فان زيدا كما ينسب الى بكر فيقال هو ابنه
ينسب اليه عمرو ايضا على تلك الجهة واما المشاكلة في الحقيقة فجارية في نوع من
الجواهر على رتبة واحدة كثوبي قطن كل واحد منهما على شكل صاحبه واما
المساواة في الحقيقة فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتين كل
واحد منهما عشرة اذرع او صبرتين كل واحد منهما عشرة اقفزة كذا ذكر في
تبصرة الادلة واذا ثبت ان المماثلة جنس تحته هذه الانواع ولا شك ان اطلاق
اسم الجنس على كل واحد من انواعه جائز والمشابهة نوع منها فيصح اطلاق
اسم المماثلة عليها وعلى المضاهاة والمشاكلة والمساواة ولهذا قال لان
المتشابهين هما المتماثلان قوله المتماثلان ما يقوم احدهما مقام الاخر
ويسد مسده اعلم ان المماثلة على نوعين كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو ما
يقوم احدهما مقام الاخر في وجه واحد لانهما مثلان من ذكر الوجه لكن
المساواة شرط في ذكر الوجه فان زيدا لو كان عالما بالفقه وعمرو ايضا
لكن زيدا كان افقه لا يقال انهما مثلان في علم الفقه فثبت ان المتشابهين هما المتماثلان
والله الهادي قوله والمتماثلان ما ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد
مسده هذا هو الحد الصحيح عند مشايخنا رحمهم الله وقال الاشعري ان
المتشابهين والمثلين هما الغيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه انما
قال غيران لان الشيء الواحد لا يشبه نفسه ولا يماثلها فثبت انه لا بد من الغيرين
وانما قال يسد احدهما مسد الاخر لان الاشتراك في الاوصاف العامة لا يوجب
المماثلة كالبياض مع السواد فانهما يشتركان في اللونية والعرضية والموجودية
ومع هذا ليسا بمثلين ولا يسد احدهما مسد الاخر فثبت ان مطلق الاشتراك
في الاوصاف العامة لا يوجب المماثلة فقيدنا بهذا القيد احترازا عن مجرد الاشتراك
وعند المعتزلة المماثلة تثبت بالاشتراك في اخص الاوصاف الخاص
لان البياض مع السواد يشتركان في العرضية واللونية والموجودية ومع

هذا ليسا بمثلين والسواد مثل للسواد ولا موجب للمماثلة الا الاشتراك
في السوادية لما بينا ان اللونية والعرضية لا يوجب المماثلة فثبت ان الاشتراك
في اخص الاوصاف يوجب المماثلة وقال اهل الحق ان المماثلة تجري بين
الجوهرين والجسمين والعرضين والسوادين فلا جائز ان تكون الجوهرية
علة لجريانها بين الجسمين ولا الجسمية لجريانها بين الجوهرين ولا الجسمية
والجوهرية لجريانها بين العرضين ولا السوادية لجريانها بين البياضين
ولا الاشتراك في اعم الاوصاف لان المتضادين يشتركان في اللونية والعرضية
كما مر فثبت ان المماثلة بين الشيئين ان يثبت لقيام احدهما مقام الاخر ونعني
بالقيام ان كل صفة يجوز اتصاف احدهما به يجوز اتصاف الاخر به ويستحيل
ان يكون احدهما موصوفا بصفة يستحيل اتصاف الاخر به قوله اذ كل
من اعتقد هذا استدلال بعرف العام يعني المماثلة تثبت بما قلنا لان الناس
اذا اعتقدوا ان الحنطة تقوم مقام الحنطة في جميع المنافع والمضار اطلقوا
اسم المماثلة عليهما واذا اعتقدوا ان الحنطة لا تقوم مقام الدخن والذرة والارز
لم يطلقوا ما عليهما فثبت ان المماثلة تثبت بقيام الشيء مقام غيره قوله ثم المتغايران
هذا جنس فقد مر الخ قوله فهما مثلان من ذكر الوجه وهذا عندنا خلافا
للاشعرية لانهم قالوا لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه ولا يثبت لها مع تمكن
المخالفة من وجه لنا فيهما من وجه والمخالفة ضد المماثلة وعندنا يجوز ان يكون
الشيء مخالفا للشيء من وجه مماثلا من وجه فان اهل اللغة لا يمتنعون من القول
بان زيدا مثل لعمرو في الفقه وان كان بينهما مخالفة في وجوه كثيرة ولهذا قال النبي
عم الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد
الحبات والصلابة والرخاوة قوله لكان هو اياه اي يتحدا من جميع الوجوه
لان العالم بجميع الوجوه محدث والباري تعالى بجميع صفاته قديم فلو كانا مثلين
لصار القديم محدثا والمحدث قديما ضرورة لان المثلين شيئان يجوز على احدهما
ما يجوز على الاخر وهذا باطل جدا قوله اذ الشيء اسم للموجود اعلم ان المشاركة
في مطلق الاسامي لا يوجب المماثلة ولا المشاركة في المعنى مثل تسميتنا السواد

بياضا والبياض سوادا فانها لا توجب المماثلة بين البياض والسواد والسواد
والبياض ولا المخالفة بين السواد والسواد فكيف اذا كان اسما عاما كالشي
يتناول جميع الموجودات لانه اسم للموجود ولا مساواة بين الوجود والوجود
بسبب القدم والحدوث وقال عبد الله بن محمد المعروف بالناشي ان الاشتراك
في اسم واحد مما يوجب المماثلة بين المسميين وهذا باطل جدا لان العين يطلق
على المقلة والشمس وغيرهما ولا مماثلة بينهما وكذلك سائر المعاني المشتركة في
الالفاظ المعينة لا يوجب المماثلة نحو الصريم لليل والصبح والقرو للحيض
والطهر فثبت ان هذه الدعوى فاسدة ثم لفظ الشي لا يخلو اما ان يتناول الموجو[د] داخلة
بطريق العموم او الاشتراك او الحقيقة او المجاز فكل منها لا يوجب المماثلة لان
الدخول تحت العام لو كان يوجب المماثلة لكان المتضاد والمتناقض
والمتخالف امثالا لدخولها تحت المنافي واما الاشتراك فقد بينا انه لا يوجب
المماثلة واذا كان الدخول تحت الاسم الواحد بطريق الحقيقة لا يوجب
المماثلة فدخولها بطريق الحقيقة والمجاز لا يوجب المماثلة بطريق الاولى
فان قيل لو كان الشي اسما للموجود فكيف يصح قوله تعالى ان الله على كل شي
قدير والشي اسم للموجود فكيف ذات الله تعالى داخلا تحت القدرة قلت لهذا
اجوبة ٣ السوال جوابات منها ان المراد على كل شي ممكن قدير ومنها ان الشي المذكور
فيه نكرة والنكرة لا تتناول المعرفة ومنها ان القائل لا يدخل في عموم كلامه
مسايلة كما في مسئلة الفقه قوله ثم نقول هذا على تقدير التسليم يعني سلمنا ان اطلاق
اسم الشي مما يوهم المماثلة عندكم لكن هذه المماثلة يلزمكم على تقدير عدم اطلاق
اسم الشي ايضا لان الذات لا يخلو اما ان تكون له تحقق وثبوت عندكم ام لا فان
قلتم بانه لا حقيقة له فقد الحقتم نفوسكم بالدهرية فان قلتم بان له تحققا وثبوتا
فلا يخلو اما ان اثبتم المماثلة وح لا فائدة في امتناع اطلاق اسم الشي حيث اثبتم
المماثلة بدون الاطلاق وان لم تثبتوا المماثلة فلا بد لكم من الفرق بين الوجود
والوجود في الذات والذات وح يلزم الامور الثلثة وهي اما النوع والمماثلة او الفرق
والامران الاولان فاسدان باطلان فثبت الثالث وهو ان وجود الله قديم ووجود

السواد فهو سواد او الخالف لو سمينا السواد بياضا
لا نصير غالبا السواد بتسميتنا اياه

غيره حادث وح ثبت المدعى قوله لو ثبت الشي في المعنى يعني ان المماثلة
عبارة عن امر معنوي وهو قيام احد المتماثلين مقام الاخر وسده مسده
في جميع الاوصاف او في صفة واحدة واذا كان امرا معنويا لا يختلف
باختلاف الالفاظ قوله في اثبات المماثلة يعني لو سمينا البياض سوادا
لا يصير البياض مثلا للسواد بتسميتنا اياه البياض قوله عن اطلاق اسم
الحي اعلم ان الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر اسما للصفات والحي والعالم
والقادر والسميع والبصير اسما للذات الموصوفة بهذه الصفات ثم الحيوة
والعلم والقدرة تدل على مطلق الحيوة ومطلق العلم والقدرة كما ان الحي والعالم
والقادر يدل على الذات الذي قام به مطلق الحيوة والعلم والقدرة ودلالة
اللفظ على مطلق المعنى لا يوجب المماثلة من حيث المعنى كاللون تدل باطلاقه على
البياض والسواد وكالكون تدل باطلاقه على الحركة والسكون ولا يوجب المماثلة
فكذا لفظ الحيوة يدل على مطلق الحيوة ثم الحيوة على نوعين قديم وحادث وكذا
القدرة على نوعين قديم وحادث وبهذا القدر من الدلالة لا يثبت التماثل بين
علم الله وعلم الخلق كالموجود يتناول باطلاقه الثابت مطلقا ثم الثابت
بدل صح على نوعين قديم وحادث وكذا لفظ الوجود يدل على مطلق الوجود ثم الوجود
على نوعين وجود واجب ووجود جائز فمع هذا لا يوجب المماثلة وكذا اسم
العالم والحي والقادر لاثبات مطلق الحيوة والعلم والقدرة ثم لا مناسبة
بين علمنا وعلمه لان علمه قديم قائم بذاته شامل لكل المعلومات اجمع وعلمنا
حادث ليس بشامل لكل المعلومات ثم اختلف المخالفون في هذه الاسامي
قال بعضهم ان لفظ الشي والحي والعالم والقادر مطلق على ذات الله تعالى بطريق
الحقيقة وعلى غير الله بطريق المجاز وقال بعضهم ان هذه الاسامي حقيقة
في حق غير الله تعالى مجاز في الاطلاق على ذات الله تعالى قوله غير شامل المعلومات
اجمع يعني ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات اجمع بعلم واحد والعالم منا عالم بجميع
المعلومات بعلوم كثيرة بعلم لكل معلوم بعلم على حدة قوله ولهذا قلنا
ان الله تعالى لا يوصف بالمماثلة هذا جواب اشكال وهو ان التشبيه ثابت على مذهبكم

لان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الله تعالى ماهية لا يعرفها الا هو وهذا يوجب المجانسة لان الماهية
عبارة عن المجانسة وهي معنى وراء مطلق الوجود والدليل على ان الماهية عبارة
عن المجانسة ان الناس يقولون ما هذا الشيء اي من اي جنس هو ولهذا قال اهل
اللغة هذا سؤال عن مطلق الوجود وما سؤال عن جنسه وكم سؤال عن قدره
وكيف سؤال عن صفته ومتى سؤال عن زمانه واين سؤال عن مكانه فهذا دليل على ان
الماهية عبارة عن الجنس وكل ذي جنس يشبه بذي جنسه
من حيث المجانسة فكان القول بالماهية قولا بالتشبيه هذا تمام الاشكال الجواب
اعلم ان هذه الرواية افتراء على قول ابي حنيفة رحمه الله والدليل على الافتراء عليه انه لم
يروها عنه احد من اصحابه الناقلين بعلم العارفين بحقايق مذهبه ولم
يروها ايضا في كتاب من كتبه ولم يرو عنه الناقل المعتمد وهو الشيخ الامام ابو
منصور الماتريدي رحمه الله كيف وقد نقلناه هذا هو الجواب المذكور في المختصر وارباب
المقالات قوم ينقلون هذه المسئلة من ابي حنيفة رحمه الله والجواب على تقدير التسليم
ان المراد من الماهية المهستية خلاف هستية غيره معناه لله تعالى ماهية يعني هستية
ليس لغير الله وعلى هذا المثال قول المسلمين سبحان الله ان يكون له مثال
في الحوادث واذا كان كذلك ان القائل بالماهية لا يريد اثبات المجانسة بل يريد به
نفيها وذكر في بعض النسخ لفظة المهستية مقام الماهية بالفارسية وقيل
تفسير هذا اللفظ لم يرد والحسن ضرار فانه زعم ان معنى ذلك انه تعالى يعلم نفسه بالمشاهدة
لا بدليل ولا بخبر وذكر الكعبي هكذا ايضا ونحن نعلم بدليل وخبر قالوا فالذي يعلم
الشيء بالمشاهدة يعلم ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده وحاصل هذا التفسير انهم
ارادوا بالماهية انه يعلم بالمشاهدة دون الاخبار ولم يريدوا بها المجانسة ثم ذكر
الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سائلا لو سال عن الله فقال ما هو فان اراد بقوله ما هو
ما اسمه فجوابه الله الرحمن الرحيم وان اراد بقوله ما هو ما صفته فجوابه انه سميع
بصير وان اراد بقوله ما هو ما مثله فجوابه انه متعال عن المثال والجنس
وان عنى به ما فعله فجوابك انه خلق الخلق فان هذا التفسير عن ابي منصور
الماتريدي دليل على انهم ما ارادوا الجنس والمجانسة والله الهادي ولما ثبت
ان الله تعالى منزه عن سمات الحدث فلا بد من بيان كونه منزها عن المكان والجهة

فصل

على العرش استوى الرحمن لكنه بلا وصف التمكن واتصال
لبعض شراح الامالي

خلق المكان ولا مكان لذاته
اذ ليس تحت الحد والمقدار
والاستواء مؤول في نعته
بالقهر لا بتمكن وقرار
[illegible]

فصل في ابطال القول بالمكان يعني في ابطال القول بالمكان لله تعالى
اجرى الكلام على الاطلاق واراد المقيد قوله لم يوصف بكونه متمكنا
اي لا يوصف بكونه متمكنا ولا بكونه متحيزا ولا بكونه في الجهة ولا بد لك من
معرفة المكان والحيز والجهة اعلم ان الحيز في الاصل حيوز وهو
فيعل من حاز يحوز وهو ما فعل به او سوكن فصار حيزا وهو في اللغة بمعنى
الجمع يقال حاز اي جمع وهو في الاصطلاح عبارة عن قدر ما يشغله الشاغل
سواء كان بعدا وجوديا اي مقدارا وجوديا او بعدا عدميا اي مقدارا
عدميا لكن البعد الوجودي يسمى مكانا والبعد العدمي يسمى حيزا والله تعالى
ليس في مكان ولا حيز قوله لما ان القول بقدم المكان باطل وانما
قلنا ان قدم المكان باطل لان المكان غير المتمكن لان صفات الله تعالى
قديمة لكنها ليست غيرا والمكان غيره يعني فلو كان المكان قديما لكان
مشاركا لله تعالى في القدم ومخالفا له في خصوصية الذات فيلزم ان يكون
ذات الله تعالى مركبا مما يقع به المشاركة والمباينة والتركيب على الله تعالى محال فقدم
غيره يكون محالا ضرورة قوله وان كان الله تعالى غير متمكن ولا مماس اذاء
انما قيده بهذين القيدين لان بعضهم قالوا مستقر عليه وبعضهم قالوا مماس
للعرش قوله فلو تمكن بعد ما لم يتمكن يعني لو قلنا بالمكان فلا يخلو اما ان يكون
قديما او حادثا وان كان قديما فقد ذكرنا وان كان حادثا ثم تمكن فيه يلزم
المحالات اولها التغير لانه صار متغيرا عما كان عليه ولانه صار محلا للحوادث
ولان التعري عن المكان في الازل اما ان يكون صفة كمال وحينئذ صار ناقصا
او صفة نقصان وحينئذ صار كاملا وهذه المحالات كلها منتفية فانتفى
الملزوم لانتفاء لوازمه قوله ولان العرش اعلم ان العرش اسم لسرير
عظيم مسطح فوق السماوات خلقه اظهارا للعظمة لا للتمكن وعند الحكماء
اسم لفلك محيط بساير الافلاك وقيل انه اسم لسرير محمول على اكتاف الملائكة
محفوف بهم قال الله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الله تعالى
وترى الملائكة حافين من حول العرش واما المذهب الباطل فزعم بعضهم
انه مستقر عليه وزعم ~~بعضهم انه مستقر عليه~~ وزعم بعضهم انه ملاق له قوله
وبعض منه غير متمكن وما يلاقي غير ما هو الملاقي فيلزم التبعض والتجزي

وانهما

شاملة
مح وقدر الكلام فيه وهذه النكتة وهو لزوم التجزي والتبعض شا
للتقديرات الثلاث يعني سواء كان اكبر من العرش او اصغر منه او كان
مساويا له فهذه النكتة تجري فيها فاما النكتة الثانية وهو كونه محدودا
متناهيا فاتي في التقديرين وهو كونه مساويا للعرش او اصغر منه
فاما اذا كان اكبر منه فلا يلزم التحديد والتناهي فلا يكون النكتة عامة
للتقديرات اجمع ثم النكتة الثالثة وهي كونه متناهيا من جهة السفل
شاملة للتقديرات ايضا كالاول وهو التجزي والتبعض ولان التناهي
من جهة السفل لازم كما ان عدم التناهي من جهة العلو لازم ولان التناهي
من امارات الحدث لانه اذا كان محدودا متناهيا بحد يحتمل ان يكون
ازيد منه او انقص كان التحديد بتخصيص مخصص ودخوله تحت
تخصيص مخصص من امارات الحدث والله الهادي ولانه اذا كان
متناهيا من جهة السفل جاز ان يكون متناهيا من جهة السفل
جميع الجهات فالتناهي من جانب يدل على التناهي من ساير الجهات قوله
ولو تمسكوا بظاهر كل اية بيانه ان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
يوجب بظاهره التمكن على العرش كون الملك على السرير وقوله تعالى وفي
السماء الهو وفي الارض اله يوجب بظاهره التعدد وكون المظروف في
الظرف وكذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده يوجب جهة الفوق
وكذلك قوله وانزلنا واما انزلنا يوجب النزول من العلو الى السفل و
فهذه الظواهر يوجب التمكن والحلول والفوقية والنقل فهذه كلها من
المحالات لان التمكن والحلول والنقل والفوقية توجب التماثل والدخول
تحت التخصص والمخصص وهو محال قوله والشرع لم يرد بالمحالات قال
العبد الضعيف اعلم ان المفهوم ثلثة واجب وممتنع وممكن فالواجب
هو الله تعالى والممتنع هو الشريك والممكن ما جاز وجوده وعدمه والشرع اما
يرد بالممكن لان العقل يعرف انه الممكن في وجودها وعدمها في حيز
الامكان اما لا يعرفه ما هو الواجب في الفرض والمستحب ومما هو وجوده
اولى من عدمه وعدمه اولى من وجوده فورد الشرع لبيان الواجب
والفرض والمستحب واعداد الركعات في مقادير الزكوات قوله

25

نعلم ان الايات معدولة عن ظواهرها لانا لو حملنا على الظواهر يلزم المحال
والتزام المحال محال فالحمل على الظواهر محال فان قيل كيف يكون حمل
الايات على الظواهر محالا وقد حملها العقلاء على الظواهر والعقل لا يحكم بالمحال
البتة قلت العقلاء الذين يحملون الايات على الظواهر لا يحملونها
بالعقل بل بالظن والهواء ويدعون انهم يحملون بالعقل قوله
لئلا تمكن التناقض اي يلزم التناقض بين ظواهر هذه الايات وبين
العقلاء فان الاستدلال العقلي يوجب نفي هذه الصفات وظواهر هذه الايات
توجب هذه الصفات فيقع التناقض في التعارض بين دلايل السمع
والعقل قوله لا يعارض حجة الله العقل اي الايات المتشابهات والدلايل
القاطعات الظاهرات لو اوجب هذه الصفات في العقل حجة الله ايضا
تنافيهما يلزم التعارض بين العقل والايات والتعارض على خلاف الاصل
لا يستلزامه الترك باحد الدليلين فحملناها على المعنى دون الظاهر قوله
ولا تعارض قوله تعالى ليس كمثله شيء اعلم ان هذه الايات محكمة عندنا محتملة
عندهم وما استشهدوا من الايات محتملة عندنا محكمة عندهم فحملنا
نحن ذكر المحتمل على هذا المحكم وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء وهم حملوا
هذه الاية وهي محتملة عندهم على تلك المحكمات عندهم اعلم ان الاية
نفي المماثلة ولا بقوله تعالى ليس كمثله شيء ثم اثبت الصفات بقوله تعالى وهو السميع
البصير فان قيل اثبات الصفات اولا ثم نفي المماثلة ثانيا كان اقرب
الى العقل والفهم قلت بل تقديم نفي المماثلة بينه وبين الاشياء اولا
اقرب الى التنزيه لانه لو اثبت الصفات اولا ربما يختلج في وهم احد انها امثال
صفاتنا فنفي المماثلة اولا ثم اثبت الصفات ثانيا لينتفي صفات النقصان
ويثبت صفات الكمال واما الكاف فقيل انها زايدة وصار تقدير الكلام
ليس مثله شيء فان قيل هذا يقتضي نفي المماثلة فاما لا يقتضي نفي المشابهة
قلت المثل يطلق على المماثلة في جميع الاوصاف وعلى المماثلة في وصف
واحد والمماثلة في وصف واحد مشابهة فالمثل يتناول المماثلة والمشابهة
فثبت ان نفي المثل يستلزم نفيهما وقيل الكاف اصلية ومعناها ليس لله
مثل لانه ليس لمثله مثل بالنص واذا لم يكن لمثله مثل لم يكن له مثل لانه لو كان له

بقدرته

ذاته

مثل كان له مثلا لمثله والتقدير بخلافه فان قيل حاجتنا الى نفي المثل
لا الى نفي مثل المثل وفيه تقدير المثل صورة قلت نفي المثل واثبات التنزيه
بهذا الطريق ابلغ وافصح اليس ان الله تعالى قال لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
وليس الفساد بموجود فلا يكون الالهة ثابتة فكذلك ههنا ليس له مثل لانه لو
كان له مثل لكان هو مثلا لمثله وليس لمثله مثل فلا يكون له مثل وقوله والمكان
والمتمكن فيه اي في المكان يتماثلان في القدر اعلم ان المكان قدر ما يتمكن
المتمكن فيه وقيل قدر ما يشغله الشاغل والقدر المشغول والقدر
الشاغل يتماثلان في المقدار والمماثلة منتفية بالنص وما فضل عن المتمكن
يسمى مكانا مجاز المجاورة لا حقيقة قوله لوجوه كثيرة اما العرش فيذكر
ويراد به السرير المحفوف بالملائكة الذي هو اعظم المخلوقات ويذكر
ويراد به الملك قال الشاعر اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم اي ملكهم واما
الاستواء فيذكر ويراد به الاستقرار لقوله تعالى واستوت على الجودي ويذكر
ويراد به الاستقامة التي ضد الاعوجاج ويذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى
ولما بلغ اشده واستوى ويذكر ويراد به الاستيلاء يقال استوى فلان على بلدة
كذا انما يصح هذا القول اذا كان ضعيفا ثم صار قويا قلت المراد ههنا
الاستيلاء بدون الضعف كما في العلم فان علمنا يكون بعد الجهل وعلم
الله تعالى لا يكون بعد الجهل فلا يدل على جهل سابق عليه فكذلك الاستواء
وتاويل قوله تعالى وفي السماء اله اي في السماء تنفيذ قدرته وامره ومشيئته
ودلايل وحدانيته وكذلك تاويل قوله تعالى وفي الارض اله وكذلك قوله تعالى وهو
القاهر فوق عباده من حيث القدرة والاستيلاء والعظمة لا من الجهة حيث
قوله وبما مر من المعقول وذكر المعقول ما مر في اول الفصل ان المكان
والجهة لا يجوز ان يكونا قديمين لاستحالة قدم غير الله ولا يجوز ان يكونا
حادثين لانه لو يكن بعد ما خلق المكان او صار ذا جهة بعد ما خلق
الجهة لحدث في ذاته شيء لم يكن ثابتا في الازل فصار محلا للحوادث وهذا
محال قوله ورفع الايدي الى السماء هذا جواب اشكال وذكر انه لو لم يكن في
جهة العلو لما اجتمعت الامة على رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فاجاب
الشيخ رحمه الله ان رفع الايدي الى السماء في الدعاء امر تعبدي كما ان التوجه الى

جانب الكعبة امر تعبدي وكما ان وضع الجبهة على الارض امر تعبدي
وكما ان السلام يمينا ويسارا امر تعبدي ثم ان الله تعالى ليس في الارض ولا في
الكعبة ولا في اليمين ولا في اليسار والتعبد هي عبارة عن ما اوجب الشارع
علينا جل شانه الهنا ونحن نعبده من غير ان يكون فيه معنى معقول
لنا قوله يقال تنزيهه عن الجهات لتنعتا اعلم ان لاصحاب الجهة اشكالات
لا بد لهما من اجوبة صائبة قاطعة اولها ان الله تعالى موجود قائم والعالم
موجود قائم ولن يعقل قائمان بانفسهما الا واحد منهما في جهة من صاحبه
كما في الشاهد والثاني انه ان الله تعالى خلق العالم اما ان خلقه في ذاته او خارج
ذاته فان خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان خلقه خارج
ذاته فهو من العالم في جهة من جهاته والثالث النفي عن الجهات في الشاهد
اخبار عن عدمه فكذا في الغائب هذا تمام الاشكالات التي اوردها الخصوم
واما الجواب عن الاشكال الاول فان الموجودين القائمين بالذات في
الشاهد كل واحد منهما كما يجوز ان يكون في جهة من صاحبه يجوز ان
يكون كل واحد منهما فوق صاحبه والاخر تحته اتجوزون هذا في الغائب
ام لا فان جوزوا هذا فقد تركوا مذهبهم لانهم اتفقوا على جهة العلو ولا تجوزون
جهة السفل فاذا لم يجوزوا ان ذاته تعالى في جهة السفل فقد ابطلوا دليلهم
لان اعتبارهم بالشاهد يقتضي ان يجوز ذلك فان قيل انما لا يجوز ان
يكون في جهة التحت لانه نوع نقص والباري تعالى منزه عن النقائص قلت
ليس كذلك فان الكمال والنقصان لا يتعلقان بالعلو والسفل الا ترى ان
التاجر في جهة العلو والسلطان فوقه وان كان في جهة السفل منه ثبت
ان ما اوردوا من الاشكال اعتبارا بالشاهد باطل والجواب الثاني وعليه
التعويل ان الموجودين القائمين بالذات انما يكون كل واحد منهما في
جهة اذا كانا محدودين متناهيين وذات الله تعالى ليس بمحدود ولا متناهي
فلا يمكن ان يكون في جهة من الشيء وهذا هو الجواب عن قوله خلق العالم
في ذاته او خارج ذاته انما يتصور هذا اذا كان ذاته متحيزا متبعضا محدودا
متناهيا حتى يوصف بكونه طرفا او خارجا من العالم او داخلا في العالم او خارجا

عنه واتصاف ذات الله تعالى بالدخول والخروج والطرف مح وهو الجواب عن
قولهم ان الله تعالى محدود متناهي واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو ان
نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه فهذه كيفية المتن والله الهادي ولما ثبت
ان ذات الله تعالى منزه عن النقائص وصفات النقصان لا بد من اثبات صفات الكمال

فصل في اثبات الصفات يعني لله تعالى قوله لا شك ان صانع العالم
حي عالم قادر انما قال لا شك نظرا الى وضوح الدليل وثبوته او بالنظر الى
الواقع او بالنظر الى اعتقاد اهل السنة والجماعة نصرهم الله فان قيل
كيف قال لا شك ودليل الخصوم لا يخلو عن ايراد الشبهة قلت ما زعمه الخصم
دليلا فذلك ليس بدليل لان الدليل اما السمع والخبر او نظر العقل وما اورده
الخصم فذلك ظن او وهم فلذلك قال لا شك قوله حي عالم قال المؤلف وفقه
الله على الطاعات اعلم ان للمتكلمين طرقا من الاستدلال على وجود الباري
وصفاته اما الطريق الاول فان وجود العالم دليل على وجود الباري
لان ترجيح الممكن بدون المرجح مح لاستواء الطرفين ولان ايجاد الموجود
من المعدوم مح فثبت ان وجود العالم دليل على حيوته وكونه مقدورا
دليل على قدرته وكونه مكونا دليل على تكوينه وعلمه واحكامه دليل على
حكمته وتخصيصه وايجاده في وقت معين وصفة معينة دليل على ارادته
ومشيته وقدرته وقضائه والسمع والبصر من صفات الكمال فكان الله تعالى موصوفا
بهما قوله البديع نظمه يعني المبدع تركيبه لان مثل هذا التركيب لم يوجد
قبل ولا بعد فكان بديعا قوله الموثق صورته اي المرتب صورته الموثق
اي المحكم صنعه اي تركيبه وانما قلنا ان التركيب بديع لانه مركب من العناصر
الاربعة والطبائع المختلفة والامزجة المتفاوتة المتضادة وانما قلنا ان
صورته موثقة اما السماء فظاهر قال الله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح
واما النبات قالوا انها في غاية الكمال والنضارة والطراوة وكذلك الطيور
والحيوانية والمائية وكذلك الحشرات السائرات في الكهوف والجبال والتلال
وانما قلنا ان صنعه محكم ولهذا لا يتطرق اليها نقص ولا كسر ولا اعوجاج
ولا انفراج ولان مرور الدهور لا يوهنها وكرور العصور لا يفرقها قال الله تعالى

مطلب في اثبات الصفات

مصنوعه صح

تركيبه

ما لها من فروج بل لا فروج ولا قصور ولا شقوق ولا فتور قال الله تعالى هل ترى
من فطور ثبت ان العالم بديع في نظمه موثق في صورته محكم في صنعته واذا ثبت هذا
ثبت ان وجود العالم الموصوف بهذه الصفات من اعمى بل من مقعد بل من عاجز
بل من جاهل بل من اموات او جماد بل من العدم محال محض وممتنع صريح وكذب
فصيح يحكم به بداهة العقول والنظر في قواعد الاصول فثبت ضرورة ان وجود العالم
من الله الحي القيوم القادر المكون العالم المريد الباني الحكيم السميع البصير فان
قيل سلمنا ان العالم يدل على وجوده وسائر صفاته التي لا بد للايجاد منها
فاما السمع والبصر فكيف يثبتان بدلالة المحدثات وايجاد العالم لا يتوقف
على اتصافه تعالى بالسمع والبصر حتى قال بعض العلماء ايضا ان المحدثات لا تدل
الا على صفتي القدرة والعلم اذ الفعل لا يتأتى بدون القدرة والاحكام يحصل
بدون العلم فثبت الصفتان بدلالة المحدثات فقط قلت لما ثبت ان الصانع
قديم والقديم متصف بصفات الكمال لا يجوز عليه النقصان والسمع والبصر
من صفات الكمال لان اضدادهما وهو الصمم والعمى من صفات النقائص
ثبت ان القديم موصوف بالسمع والبصر ولا يتصف باضدادهما وهو مح فان
قيل هذا الجواب غير شاف لانا نفينا ثبوت السمع والبصر بدلالة المحدثات
وانت اثبت بوجه اخر وهو انه قديم قلت دلت المحدثات على قدم الذات
والقديم موصوف بجميع الكمالات وهذان الوصفان من صفات الكمال
فكانا ثابتين بدلالة المحدثات وما روي عن بعض الحكماء ان دلالة المحدثات
على القدرة والعلم دون سائر الصفات فضايع لان اصحابنا نصرهم قالوا لان
الفعل كما لا يتأتى بدون القدرة لا يتأتى بدون الحيوة والتكوين والارادة فان
قيل قد قال بعض اصحابنا ان الحيوة من مدلولات القدرة والعلم لا من
مدلولات الفعل لان الفعل يدل على العلم والقدرة ويستحيل ثبوتهما بدون
الحيوة اذ الحيوة شرط ثبوتهما فثبت انه دلالة المحدثات على القدرة والعلم
فحسب قلت اختلف العلماء فيها قال بعضهم ان الفعل المحكم المتقن كما يدل
على القدرة والعلم يدل على الحيوة قال بعضهم لا بل الحيوة ثبت من ضرورة القدرة

والعلم ويجوز وجودها في الموتى فذلك باطل يعرف بطلانها في تتمة الادلة
ان شاء الله تعالى قوله ولانه لو لم يكن موصوفا بها يعني اي بالحيوة والسمع والقدرة
قوله لكان موصوفا باضدادها فان قيل ما الدليل على الحكم
وكثير من الجمادات خال عن هذه الصفات واضدادها قلت الحي
لا يخلو عن هذه الصفات او اضدادها فان قيل البحث في اثبات الحيوة اولا
قلت المزم لا يخلو اما ان كان موصوفا بصفات الكمال او اضدادها
ولا جائز ان يكون موصوفا باضدادها لانها من النقايص وشرط
العدم التبري عن النقايص لان الناقص لا يكون قديما لانه حادث اذا
النقصان دليل الحدوث فثبت ان الصانع موصوف بهذه الصفات
دون اضدادها قوله ثبت ان له حيوة وعلما لان اسم الفاعل
اشتق من الفعل لذات من فعل هذا الفعل ولو لم يكن موصوفا بهذه الصفات
لما جاز اطلاق هذه الاسامي على الذات ولكان الاطلاق بطريق الكذب
ولبطل اكثر الاحكام المرتبة على الاسماء المشتقة كما في الزاني والزانية
والسارق والسارقة ومن اطلق الاسم وانكر المعنى فقد انكر حقايق
الاشياء كما ذكر في المتن واعلم ان من قال انه عالم ولا علم له فقد انكر
حقيقة الاشياء لان الاقرار بانه عالم اقرار بان له علما كما في المتحرك
مع الحركة والساكن مع السكون ويلزم منه الكفر لان قوله عالم لا علم له
معناه عالم ثبتا ولا علم له ثبتا وهذا مستلزم لاحد الامرين اما الكفر واما
التناقض اما الكفر فلان قوله لا علم له ثبتا مستلزم لقوله لا عالم ثبتا
وانه كفر لانه انكار لصريح القران قال الله تعالى انه عليم بذات الصدور وفي
كثير من الايات اثبات العالمية فكان اثبات العالمية اثباتا للعلم ونفي العلم
نفيا للعالمية فكان تناقضا في اللفظين قوله بحقيقة الضمير
راجع الى اثبات التناقض وبيان هذه النكتة ان قولنا عالم لا يخلو اما
ان كان اثباتا للذات واثباتا مع الصفة او اثباتا للصفة فقط فان
كان اثباتا للذات كان قوله لا عالم نفي الذات ولو كان اثباتا للذات مع الصفة

كان قولنا لا عالم نفي الذات والصفة وهذان القولان باطلان باتفاق
اهل اللسان لانهم لا يفهمون منه هذا المعنى فبقي القسم الثالث وهو
المدعى فثبت انه من نفاه كان متناقضا قوله بحقيقة الضمير راجع
الى قوله عالم اثبات العلم وذلك ان حصول الافعال المحكمة المتقنة
من الاجرام العلوية والسفلية لا يخلو اما ان حصل من ذات له علم
وقدرة ام من ذات يسمى عالما قادرا لما صدر منها ولا علم له ولا قدرة له
والثاني منتفي بالاجماع لان الحجر والمدر لو سميا عالما قادرا لما صدر منهما
هذه المعقولات باتفاق الخصوم فكذلك هذا قوله مع ان كتاب
الله يعني دلايل العقلية دالة على اثبات العلم مع ان السمع يدل ايضا
قال الله تعالى انزله بعلمه اثبت العلم لذاته وقال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
فان قيل المراد منه شيء من معلومه قلت هذا نوع تاويل لا يصير حجة
قوله وما زعم المعتزلة ان الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت
اغيارا له اعلم ان للمعتزلة لعنهم الله في هذه المسئلة شبهات في ابحاثنا او كونها
ان الله تعالى لو كان له صفات لكانت باقيات ثم بقاؤها اما ان يكون ببقاء
قايم بالصفات فيلزم قيام الصفة بالصفة ويلزم بقاء ذلك البقاء ببقاء
اخر الى ان يتسلسل واما ان يكون باقية ببقاء ذات الله تعالى وحينئذ يلزم
قيام صفة البقاء بالذات وبالصفات وهذا محال لان الصفة الواحدة لا تقوم
بشيئين قلت بعض العلماء احترزوا عن هذا وقالوا ان الله تعالى باقي مع
صفاته كما قالوا ان الله تعالى قديم مع صفاته وبعضهم شرعوا في الجواب
وقالوا ان كل صفة من صفات الله تعالى يكون صفة له تعالى فيكون بقاء
لنفسه فيكون العلم باقيا ببقاء هو نفسه وكذلك يقولون في بقاء الله تعالى ان
بقاء الله تعالى بقاء لذاته وبقاء لنفسه ايضا فيكون الله تعالى باقيا بالبقاء وبقاؤه
باقي بنفسه وصوروا لهذا مثلا وقالوا ان الجسم اذا حصل في مكان حصل
حصوله كونا وهذا كون زايد على ذات الجسم لان الجسم كان موجودا قبل
هذا الحصول ولا وجود لهذا الكون فكان هذا الكون حاصلا في ذات

الجسم هذا الكون في حصوله في هذا الجسم الى كون اخر فيلزم قيام الكون بالكون
وهو محال ولا جائز ان يكون الكون حاصلا في الجسم بلا كون فيكون هذا الكون كونا
للجسم وكونا لنفسه وكذا السواد اذا حصل في محل كان كائنا في ذلك المحل لا كائنا
بدون الكون فيلزم ان يكون كون السواد قائما بالسواد فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال فحينئذ يكون كائنا بكون هو نفسه اذ محال ان يكون السواد كائنا قائما
بلا كون ولا بكون هو قائم بالسواد فثبت ان كون السواد هو نفس السواد فثبت
العلم باق ببقاء هو نفس العلم فان قيل اثبات الامثال والنظائر للايضاح لا
للاثبات قلت الدليل قد مر ان العلم لا يجوز ان يبقى ببقاء الذات ولا يجوز ان
يبقى ببقاء قائم بالعلم والا يلزم قيام الصفة بالصفة ولا يجوز ان يبقى بدون البقاء
فثبت ضرورة انه باق ببقاء هو نفسه فان قيل بقاء ذات الله تعالى لو كان بقاء
للذات وبقاء لنفسه يلزم حصول باقيين ببقاء واحد وهو محال كبقاء العلم والذات
ببقاء واحد وكالمتحركين بحركة واحدة قلت حصول الباقيين ببقاء واحد
ليس بمستحيل مطلقا بل انما يكون مستحيلا اذا كان ذات الباقيين وراء البقاء وعلة
الاستحالة قيام الصفة الواحدة بذاتين اما اذا كان احد الباقيين عين ذلك
البقاء فلا يكون مستحيلا لانه لا يؤدي الى علة الاستحالة وهي كون البقاء قائما
بمحلين فان قيل يلزمكم على هذا الاصل جواز بقاء الاعراض بعين ما قلتم في
صفات الرب تعالى بيانه ان السواد سواد للجسم وبقاء لنفسه كالعلم فانه صفة
لذات الله تعالى وبقاء لنفسه قلت العرض لا يجوز ان يكون بقاء لنفسه لان الاعراض
حادثة وفي اول زمان حدوثها لا توصف بالبقاء لان البقاء عبارة عن الدوام ولا دوام
في تلك الحالة وعينها موجودة في تلك الحالة فثبت ان عينها ليست بقاء لها بخلاف
صفات الحق فانها لا ابتداء لها فيمكن ان يقال ان ذاتها عين البقاء وثانيهما ان
الله تعالى لو كان له صفات لكان اعتبار الذات وفيه ابطال التوحيد لان فيه اثبات القدماء
واثبات القدماء مناف للتوحيد فيلزم ازلية غير ذات الله تعالى قوله كلام باطل
هذا خبر لقوله وما يزعم المعتزلة نخ وما يزعم المعتزلة من كذا وكذا كلام باطل
قوله بل كل صفة لا هو ولا غيره فان قيل فيه اجتماع النقيضين وارتفاع
النقيضين اما ارتفاع النقيضين فلان الغير عبارة عن اللاعين لصدق اطلاقه

عليه لانه يصح ان يقال اللاعين هو الغير كالفرد مع الزوج فانهما نقيضان
فكذلك هذا واذا قلت ان صفات الله تعالى لا عينه ولا غيره والعين نقيض الغير
والغير نقيض العين فقد قلت بارتفاع النقيضين واما وجه اجتماع النقيضين
فلان نفي العينية مستلزم للغيرية ضرورة عدم الواسطة بين النفي والاثبات
ونفي الغيرية مستلزم للعينية ضرورة واذا نفيت العينية والغيرية فقد اثبت
العينية والغيرية وفيه اجتماع النقيضين وهذا اشكال اورده تلميذ ناصر
العلوي عليه قلت فيما اورد من الاشكال اجتماع النقيضين لان
الاجتماع مع الارتفاع نقيضان وقد جمعت في هذا الاشكال الاجتماع مع
الارتفاع والجواب المنيع الشافي والكاشف الكافي ان الغير على نوعين
غير لغوي وغير اصطلاحي وما قلت ان الغيرية نقيض العينية فذلك
يصح في غير لغوي وما نفينا من الغيرية فذلك غير اصطلاحي وبينهما
بون بعيد بيانه ان الغير في اللغة اسم لمفهوم هو مغاير لمفهوم شيء اخر
والعلماء يسمونه وراء والوراء يجيء بمعنى القدام وبمعنى الخلف يقال وراك
ووراءك بمعنى الغير وهو المراد ههنا واما الغير الاصطلاحي فمذكور
في المتن قوله لان الغيرين هو موجودان يتصور وجود احدهما الى اخره
اختلف اهل المذاهب في حد الغيرين فزعمت الكرامية ان حدهما هو الشيئان
وقيل الموجودان وهذان الحدان فاسدان لان الغير من الاسماء
الاضافية كالاخ والابن ولهذا لا يطلق لفظ الغير على شيء ما الا بالنسبة
الى شيء اخر ولفظ الشيء والموجود كل واحد منهما اسم ذاتي يطلق على
المسمى باعتبار ذات المسمى والحد والمحدود لفظان مترادفان كالانسان
مع الحيوان الناطق فلا يجوز تحديد الغيرين بالشيئين ولا بالموجودين
تامل تفهم وقيل الغيران مذكوران لا يكون احدهما جملة يدخل تحتها
الاخر وهذا مروي عن ابي هاشم من المعتزلة ولهذا لا يسمى عضو الانسان
غيره لانه داخل فيه وهذا فاسد ايضا لان قوله مذكوران يتناول المعدوم
والموجود وقيل الغيران هما الاثنان وهذا باطل ايضا لان الغيرين
اذا كانا اثنين لكان الغير اثنا ولم يستعمل هذا اللفظ البتة والحد الصحيح

العينية م

ان

عند مشايخنا الموجودان اللذان يصح وجود احدهما بدون الآخر وانما
قلنا الموجودان لجريان التغاير بين الاعراض والاجسام بالاجماع ولا يتصور
احدهما بدون الآخر لان خلو الاجسام عن الاعراض محال وقيام العرض بدون
العين محال ايضا قلت كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض
معين بل يعدم العرض لاستحالة بقائه وكل عرض معين لا يستحيل وجوده
مع عدم جوهر معين فثبت ان كل جوهر معين مع كل عرض معين غيران
قال قيل الاستطاعة مع الفعل غيران مع ان الاستطاعة بدون الفعل
والفعل بدون الاستطاعة لا يتصور قلت يمكن ان يخلق الله تعالى
الفعل بدون الاستطاعة في المكلف جبرا واضطرارا وهذه القدرة لاجل
فعل آخر فثبت انهما غيران قوله كالواحد من العشرة اعلم ان في
ايراد هذا المثال في قول الكعبي فانه قال لما ثبت ان صفات الله تعالى ليست
عين الذات ولا غير الذات ثبت انها عين الذات وغير الذات قلنا
هذا باطل لان الواحد من العشرة ليس عين الذات ولا غيره مع
هذا لا يمكن ان يقال ان الواحد عين العشرة وغيرها واثبات مذهبنا
ان الواحد ليس عين العشرة ولا غيرها فجاز في صفات الله تعالى ان لا يكون
عين الذات ولا غير الذات فان قيل الواحد ليس عين العشرة
ولا غيره لكنه جزؤها فالحاصل المنازع بهذا المثال يقتضي الجزئية في
صفات الرب تعالى عن ذكر قلت كاف التشبيه لا يقتضي العموم فلا يثبت تعالى عن
المشابهة في جميع الاوصاف بل يثبت فيما شبهه به كقولك زيد كالاسد
فان قيل ان الصفة اذا لم يكن عين الذات ولا غير الذات فبالضرورة
يكون بعض الذات كما في الشاهد وانما ليس بذات شيء ولا غيره كان بعضا
كالواحد مع العشرة قلت علة الجزئية تركب الكل من الاجزاء لا كون
الصفة ليست عين الذات الشيء ولا غيره الا ترى ان في الشاهد ما ليس
بجوهر ولا عرض كان جسما لا لانه ليس بجوهر ولا عرض بل لانه مركب من
الجواهر وكذلك الواحد مع العشرة جزؤها باعتبار ان العشرة مركبة من الاجزاء
لا باعتبار ان الواحد ليس عينها ولا غيرها واذا لم يكن الصفات عين الذات

لقيام الدليل ولا غير الذات لقيام الدليل وكذلك لم يكن جزء الذات لاستحالة
التركيب والتبعض والتجزي على الله تعالى والله تعالى يتعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على رسولنا باطنا وظاهرا ولما ثبت ان الله تعالى موصوف رسوله ع
بصفات الكمال ومن صفاته الكلام فلا بد من بيانه فصل في ازلية
كلام الله تعالى اعلم ان الازلية عبارة عن الابدية والابدية عبارة عن اللانهاية
والكلام في عرف العرب عبارة عن كلمتين اسندت احديهما الى الاخرى وقيل
ما افاد المستمع وكلام الله هو المعنى القائم بذات الله تعالى المنافي للسكوت والخرس
والطفولية قوله ثم ان الله تعالى متكلم قال المؤلف وفقه الله على الخيرات
العقلاء اطبق العقلاء على انه متكلم لكن اختلفوا في قدم الكلام وحدوثه ثم اعلم
ان الكلام قد يطلق على المركب المعتمد من الحروف والاصوات وقد يطلق
على المعنى والمدلولات قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الفؤاد
على اللسان دليلا وما في الفؤاد ليس بلفظ ولا صوت ثم كلام الله تعالى
ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات المنزلة من السماء
على رسولنا محمد عم المنقولة نقلا متواترا سميت كلام الله لانها دلالات
على الكلام القائم بذاته الله تعالى فان قيل اطلاق هذا الاسم عليه ان كان
باعتبار الدلالة كان مجازا وما كان مجازا يصح نفيه كما عرفت في الاعراب
وورد الاب قلت هذا مجاز باعتبار الشرع به قال الله تعالى حتى يسمع كلام الله
وكل مجاز ورد الشرع به لا يجوز نفيه وصار حقيقة شرعية كالصلوة
والزكوة بل الايمان واجب به ارايت ان الايمان واجب به الى ان الايمان
بالمؤول واجب في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى قوله هو صفة
ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات فان قيل هذا مستدرك
لان الازلية ينافي الحرفية والصوتية لان من قال بالحرف والصوت
قال بالحدوث قلت بين صريحا ما كان مبينا ضمنا فان قيل ما
الفائدة في اعادة قوله وهي صفة منافية قلت الاول لاثبات المذهب
الحق ونفي المذهب الباطل والثاني لبيان حقيقة الكلام والله الهادي
قوله منافية للسكوت والآفة اي العلة المانعة نحو الخرس وغيره فان قيل

السكوت ضد النطق اللفظي دون الكلام الذي في القلب الا يرى ان الساكت
في قلبه كلام يخبر عنه بالتكلم به وكذلك الاخرس يخبر بالاشارة وغيرها واذا لم
يكن كلامنا القائم بالقلب منافيا للسكوت والخرس فكيف يكون الكلام القائم بذات
الله تعالى منافيا لهما قلت التكلم باللسان دليل على الكلام القائم بالقلب فلما
كان الدليل منافيا لهما كان المدلول منافيا ايضا ولان مطلق الكلام منافي
مطلق السكوت وصح تعريف الكلام به ولان المعنى كلام والكلام منافي فالمعنى
مناف ضرورة قوله العبارات هي جمع العبارة وهي البيان يسمى الالفاظ
الدالة على المعاني عبارات لانها تبين المعاني وقيل العبارات دالة على
الالفاظ والالفاظ دالة على المعاني والمعاني دالة على الحقيقة القائمة
بذات الله تعالى قوله القران مقروء بالسنتنا اشارة الى الوجود اللفظي
محفوظ في صدورنا اشارة الى الوجود الذهني مكتوب في مصاحفنا
اشارة الى الوجود الكتابي قوله وهذه الحروف مخلوقة وفيه
خلاف الحنابلة قوله لانها اصوات قيل الحروف اصوات مقطعة
معتمدة على مخارج معينة وقيل في حد الحرف انه صوت طباعي غير مولف
قوله وهي اعراض اي الاصوات استدل الشيخ على مخلوقية الحروف
بدلائل ثلثة احدها انها اصوات وثانيها انها اعراض وثالثها انها قائمة
بمحالها التي هي حادثة والقائم بالحادث حادث فان قيل قوله لا دوام
لها مستدرك قلت هذه صفة تخصيص لا صفة تمييز كما في قوله
انك لمن المرسلين على صراط مستقيم قوله خلقه في محل فصار به متكلما
اعلم ان ههنا مذاهب فاسدة زعمت المعتزلة ان كلام الله تعالى عرض احدثه
في محل فصار متكلما به وهو من جنس الحروف والاصوات وزعم الجبائي
ان كلامه حروف مولفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم ابن
الجبائي وهو ابو هاشم ان كلامه من جنس الحروف وحاصل الاختلاف
بينهما ان الكلام اذا كتب فهو حروف وكلام واذا قرئ فهو حروف واصوات
وكلام وقال ابو هاشم اذا كتب فليس بكلام فعنده المكتوب في المصاحف
واللوح المحفوظ ليس بكلام الله تعالى وزعمت طائفة من اهل الاهواء

ان كلام الله تعالى كان مكتوبا في اللوح المحفوظ لا بفعل غيره وفعل الكاتب
والقارئ حكاية عنه هذا بيان المذاهب الفاسدة وعندنا كلام الله تعالى
ما كان قائما بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات والمكتوب في اللوح
المحفوظ كلام الله تعالى وكذلك المكتوب في المصحف وكذا المقروء على الالسنة
والمحفوظ في الصدور فان قيل هذه العبارات التي تسمى كلام الله
ان كان من جنس الحروف لا يكون من جنس الاصوات وان كان من جنس
الحروف الاصوات لا يكون من جنس الحروف وان كان منهما لا يكون
من كل واحد منهما قلت الكلام في الحقيقة ما كان قائما بذات الله تعالى
وكل عبارة تدل عليه يسمى كلاما لا من حيث انها حروف او اصوات
او مكتوبة او مقروءة او محفوظة بل من حيث انها دليل عليه الا يرى
ان الدال ان كان عربيا او عبريا او سريانيا يسمى كلام الله تعالى باعتبار الدلالة
لا باعتبار اللسان قوله والدليل على ان كلام الله تعالى ازلي اعلم ان
الشيخ تعالى اعاد المذهب بقوله على ان كلام الله تعالى ازلي ونفى مذهب
الخصم غير مخلوق وجعل نقيض المدعي وهو قوله لو كان مخلوقا
ملزوما وادعى على هذا التقدير لازمين محالين احدهما التعري في
الازل والثاني الحدوث فبداثر نفي اللازم الاول قوله متعريا التعري
تفعل من العري والمراد ههنا الخلو معناه لو كان الذات خاليا عن
الكلام قوله لقيام الذات الموجب لان العدم على الذات محال لوجهين
احدهما ان الذات قديم والعدم على القديم محال وثانيهما ان الذات لو انعدم
لاستحال حدوث الكلام في الذات المعدوم وثالثها ان الحدوث لما كان
ممتنعا مع بقاء الذات لكان عدم الذات شرطا لحدوث الكلام مع ان
المحل شرط لحدوث الحال في المحل فصار عدم الشرط شرطا لوجود
المشروط وهو محال قوله وان لم ينعدم يعني لكان محالا ايضا لوجهين
احدهما ان اتصاف الذات بالكلام واللاوجود وثانيهما ان قيام الكلام
ووجوده مع وجود ما ينافيه محال قوله والذات لا يخلو عن المعنى الموجب.

[illegible] للعرى [illegible]
والاتصاف [illegible] الكلام [illegible]

للتعري او الكلام فان قيل لا نسلم ان الذات لا تخلو عن احدهما بيانه ان الكلام
اذا كان حادثا والمعنى الموجب للتعري اذا كان حادثا يجب ان لا يجوز الجمع
بينهما في زمان واحد فاما لا يجب انه لا تخلو الذات عن احدهما البتة قلت
التعري قبل حدوث الكلام كان ثابتا لا محالة ولا بد للتعري من المعنى
الموجب على هذا التقدير فيكون المعنى ثابتا البتة فثبت انه الذات لا تخلو
عن احدهما وما لا تخلو عن الحادث فهو حادث ضرورة وبهذا الدليل
ثبت حدوث الاجسام والجواهر وباستحالة حدوث الحوادث في
القديم ثبت حدوث الهيولى لانه محل الحوادث قوله فكان
في القول بحدوث الكلام بيانه ان من قال ان الكلام حادث فلا تخلو صفة لله
اما ان جعله صفة لله تعالى او لم يجعله فان لم يجعله لله تعالى يلزم ترك الاوامر
والنواهي ورفع الشرائع واستحلال الكفر وعدم وجوب الايمان وان
جعله صفة لله فلا تخلو اما ان جعل الذات مع هذا الاتصاف قديما او
حادثا فان جعله حادثا فهذا كفر ظاهر فان جعله قديما مع قيام الصفة
الحادثة به فهذا يوجب قدم العالم والهيولى وهذا كفر صريح قوله
ولان كلامه لو كان حادثا هذا تلازم آخر بناء على الملازمة الاولى
بيانه لو كان الكلام مخلوقا لكان حادثا هذا ملزوم ولازم ولو كان
حادثا لكان اما ان حدث في ذاته او في ذات اخرى او لا في محل والاقسام
الثلاثة منتفية فيلزم انتفاء الملزوم وهو كونه حادثا واذا انتفى الحدوث
انتفى المخلوقية لان لازم اللازم لازم قوله لان الكلام المحدث عرض
في هذا القيد اشارة الى ان الكلام القديم ليس بعرض وانما قلنا انه
عرض لانه يستحيل ان يكون جوهرا او جسما وانما قلنا ذلك لان الكلام
من قبيل الصفات والصفة ما يتميز به الذات المتصف به على الاتصاف
له من الذوات والجوهر هو الذي يتميز عن الغير بالصفة لا الصفة يتميز
بالجوهر فثبت ان الكلام ليس بجوهر ولا جسم وبداية العقول دالة على
ان قيام العرض بدون المحل محال ولو جاز قيام عرض ما في غير المحل لجاز
قيام جميع الاعراض بدون المحال ومن ادعى لغوق فقد احال قوله والمشتق
اذ اتى بالمحال

اسم الفاعل للمحال ايضا بيانه ان الكلام لو حدث في المحل لكان المتكلم ذلك المحل
والمتكلم صيغة فاعل من الكلام وهذا الاسم اشتق لذات من كان موصوفا به
فثبت ان المتصف بهذه الصفة المحل الذي وجد فيه لا الذات الذي يوجدها
وكذلك الاسود والابيض اسما فاعل للمحل قام به السواد والبياض قوله
هو المحال منصوب لانه خبر كان والاسود اسمه والباقي معطوف عليه قوله
وعلى قياد اي على نهج وسنن كلام المعتزلة فان قيل كيف جمع بين الصفات
بالواو في الاول ولم يجمع في الثاني قلت فيه بيان يخالف احدهما اطلاق
هذه الاسامي على الله تعالى وثانيهما ان فيه الجمع بين المتضادات فان قيل
لو وسط الواو لكان جمع ايضا قلت توسيط الواو دليل استيناف كل
صفة بموصوفه على حدة ولا كذلك فيما قلنا قوله وما تعلق به المعتزلة
هذا ابتداء الاجوبة عن اسولتهم قوله اعتبارا بالشاهد اعلم ان اصول
كلامهم على التسوية بين الشاهد والغايب منها ان الخطاب للمعدوم في
الشاهد سفه فكذا في الغايب ومنها ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات فكذا في الغايب ومنها ان بين الامر والنهي تضادا في الشاهد
وكذا في الغايب فلو كان كلام الله تعالى واحدا لثبت التضاد ومنها ان النهي
في الشاهد تخالف الامر فكذا في الغايب فلا يمكن ان يكون الامر والنهي
واحدا ومنها ان الاخبار بلفظ الماضي عن وجود ما ليس بموجود بعد
سفه في الشاهد وكذا في الغايب هذا تمام اعتبارهم التي لا تتكلم بها عاقل
ولا ذو لب فضلا عن العالم النحرير والمتبحر البصير والجواب ان الشاهد
دليل الغايب فيما يصح دليلا عليه فاما فيما لا يصح فلا لان الموجود
في الشاهد عين او عرض وفي الغايب ليس بعين ولا عرض والمرئي في
الشاهد اما العين او العرض وفي الغايب ليس كذلك والذوات في الشاهد
اما متمكنة او متحيزة وذات الله تعالى ليس بمتمكن ولا متحيز اما الشبهة الاولى
فجوابها مذكور في المتن وكذا الاخيرة واما عن الثانية فقد سبق واما عن
الثالثة فلان كلام الله تعالى اخبار مجرد قايم بذات الله تعالى اما الامر فاخبار عن انشاء

الثواب على تقدير الامتثال والنهي اخبار عن الحاق العقاب على تقدير عدم
الانتهاء فاعتبر بما عرفت قوله والولد بعد لم يولد اي بعد قوله يا زيد
او بعد عزمه انه لو ولد له ولد وسمي معنا. بعنوان قوله تحقيقه الضمير راجع
الى قوله ان الامر المعدوم يجب في وقت وجوده بيانه ان الكلام المنزل على
الرسول امر ونهي لمن كان موجودا عند الرسول وفي عهده ولمن كان
الى القيمة بعد وجوده فكما يصح الخطاب في عهد النبي عم للمعدومين فكذلك يصح
الخطاب في الازل للمعدومين فان قيل الخطاب في عهد النبي عم للحاضرين بطريق
الاصالة وللغائبين بطريق التبعية كما في النساء تبعا للرجال ولا كذلك في الازل لان
الكل معدومون قلت ان عنيت بالتبعية ان الامة المعدومة مخاطبون تبعا للامة
الموجودة مع كونهم معدومين فهذا مح وان عنيت به ان الامة المعدومة صاروا
مخاطبين بعد ان صاروا موجودين والحال ان الاولين صاروا معدومين
فلا تبعية بعد واما قوله كما في النساء قلنا النساء موجودات فصح التبعية بخلاف
ما نحن بصدده قوله وانما كان ذكر كذلك قوله ذكر اسم كان اشارة
الى الامر في الشاهد وقوله كذلك خبر كان ومعنى كذلك يعني الامر الموجود في
الشاهد لا يتناول المعدوم لانه عرض والعرض لا دوام له فلا يتناول المامور
المعدوم في الحال لعدمه ولا يتناول المامور وقت وجوده لعدمه بخلاف كلام
الله فانه ليس بعرض فيصح الدوام الى وقت الوجود وهذا الاشكال وارد على
المعتزلة حيث قالوا ان كلام الله تع حادث وعرض ومع هذا يتناول المعدوم
ولا يمكنهم التفصي عن هذا الاشكال الا ان قالوا ان لها دوام وهذا تناقض الا عند
النظام حيث قال انه جسم قوله وما يزعمون اي الذي يزعمون وهو في محل
الرفع لانه مبتدأ وخبره قوله هذا كلام فاسد واعاد كلمة هذا لبعد الخبر
عن المبتدأ ووجه ايراد الاشكال ان جاء فعل ماض وكذلك جهزنا فان هذه افعال
موضوعة يخبر بها عن مخبرات سابقة على الاخبارات ثم لو كان الكلام ازليا لكان
الاخبارات هذه يقتضي ان تكون المخبرات سابقة على الازل وهذا مح وكيف
يصح هذه الاخبارات بهذه الالفاظ في الازل والمخبرات بعده كما في الشاهد فان

فكذا

فان من اخبر بلفظ ماض عن امر معدوم محتمل الوجود في المستقبل عُدّ منه
سفها فكذا والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه علينا ان لو جعلنا هذه الالفاظ
ازليا ونحن نقول ان هذه الالفاظ والصيغ حادث والقديم الازلي المعنى
القائم بذات الله تع وهو الاخبار المجرد وانما الماضي والحال والاستقبال
بالنسبة الى الزمان وذات الله تع منزه عن الزمان فلا يجري عليه الحالات
وصيغة الماضي والحال والاستقبال باعتبار كلام العرب في ما قام بذاته تع
فلا صيغة فيه ولا لفظ ولا حرف ولا صوت فثبت ان هذه الشبهة صادرة
عن جهل نعوذ بالله من ذلك قوله والتغير على المخبر عنه لان
المخبر عنه في زمان معدوم ثم صار موجودا ثم صار معدوما فاما الاخبار
لا تختلف سواء كان بلفظ الماضي او الحال او الاستقبال واعتبر هذا بالشاهد
فان المخبر منا لو اخبر عن امر كان قال فعل ولو اخبر عن الحال يقول
يفعل الان ولو اخبر عن المستقبل يقول سيفعل والاخبارات الثلاث
لا تختلف من حيث الاخبار بل من حيث الصيغ والالفاظ والمخبر عنه فكذلك
الاخبار المجرد لا تختلف ~~من حيث الاخبار~~ القائم بذات الله تع قوله تحقيقه
الضمير راجع الى ان الاخبار لا تختلف باختلاف الصيغ والالفاظ والزمان
فان قوله تع ستدعون الى قوم اولي باس شديد ستدعون مجهول
مستقبل مع ان الحادثة قد انقضت ومضت عليها قريب من سبعمائة سنة
واللفظ في الاحوال الثلاث قبل الحادثة وفي حالها وبعد انقضائها على
هذه الهيئة مع اختلاف الاحوال في الواقع فلما جاز ان يكون اللفظ الواحد
اخبارا عن المستقبل قبل الحادثة وعن الحال في زمان الحادثة وعن الماضي
بعد مضي الحادثة فاخبار الله تع المجرد عن الاصوات المنزه عن الحروف والحدوث
والانتقالات اولى واحرى والامران يعني دعاء الصديق الى قتال بني حنيفة
ودعاء عمر الى قتال فارس قوله كانا اي وقعا ومضيا قوله ونحن
نقرأ الان اي الاية وهو قوله ستدعون ولا وجود له اي للدعاء فيما يستقبل
بالنسبة الى هذا الزمان قوله فكان ذكر بلفظ الاستقبال قبل وجود الدعاء
اخبارا عن وجود الدعاء في المستقبل ووقت وجوده كان اخبارا بلفظ الاستقبال

هذا
عن وجود الدعاء فی الحال والآن کون الاخبار اخبارا ان الدعاء کان
ومضى قوله فكذا هذا اى فكذا اخبار الله تعالى يعنى لما جاز ان يكون الاخبار
بهذا اللفظ اخبارا عن الاحوال الثلثة مع الاختلاف فى الواقع والاتحاد فى
صورة الاخبار فلان يجوز ان يكون اخبار الله تعالى المجرد عن الصيغة القائمة بذات
الله تعالى لا تختلف باختلاف المخبر عنه اولى فان قيل كيف يصح ان يكون
الاخبار باللفظ المستقبل اخبارا عن الاستقبال مرة وعن الحال كرة وعن
الماضى اخرى وقد وضع الواضع لكل حالة لفظا على حدة من الماضى والحال
والاستقبال ولانه لو كان الاخبار بلفظ المستقبل اخبارا عن الماضى لكان
الاخبار عن الماضى اخبارا عن المستقبل ولانه يوجب اخلال الفهم ورفع الامان
عن الصيغ قلت هذا على طريق الفهم دون الوضع اى يفهم من هذه الصيغة
ان لو لم يكن الحادثة معلومة وههنا الحادثة معلومة فلا يلزم الاخلال والله
الهادى ولما ثبت انه تعالى متكلم واخبر فى كلامه انه خالق السموات والارض فيكون
بيان صح مكونا ومهذا الفصل فى التكوين والمكون فصل فى ان التكوين غير المكون
قال المولف رحمه الله اعلم ان ههنا ثلثة الفاظ المكون او المكون والتكوين اما المكون
بكسر الواو فهو الله تعالى واما المكون بفتح الواو فالعالم وكل جزء من اجزاء العالم واما
التكوين فهو فى اللغة مصدر كون يكون وهو صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى عندنا
قوله التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة
قوله اسماء خبر وقوله التكوين مع المعطوف عليه مبتدا اى هذه الالفاظ
اسماء مترادفة اعلم ان اللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم على اربعة اقسام لان الحال
لا يخلو اما ان يعتبر الكثرة فى جانبى اللفظ والمعنى او فى جانب اللفظ دون المعنى
الثانى او على العكس فالاول يسمى متباينا نحو الخشب والحجر والمدر والثانى يسمى علما نحو زيد وعمرو
والثالث يسمى مترادفا نحو الاسد والليث والمطر والغيث واما الرابع فالكثرة لا يخلو
اما ان يكون بالحقيقة او بالعدد فالاول يسمى مشتركا بالنسبة الى المعنيين كالقرء
للحيض والطهر والثانى يسمى مشككا ان كان المعنى قابلا للتفاوت كالسواد والبياض
متواطيا ان لم يكن المعنى قابلا للتفاوت كالانسان بالنسبة الى افراده قوله

34

يراد بها كلها معنى واحد اى فى اصطلاح اهل الكلام لان الخلق فى اللغة
يجيء بمعنى التقدير قال الله تعالى واذ تخلق من الطين والاحداث يجيء بمعنى اخراجها
قوله وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود الضمير راجع الى قوله
معنى واحد قوله التكوين لله تعالى ازلية قيل التكوين صفة لله ازلية قائمة
بذات الله تعالى بها يخرج الله تعالى المعدوم من العدم الى الوجود فى وقت وجوده
فان قيل قد قال اولا التكوين هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
ولا اخراج فى الازل فكيف يصح اتصاف الله تعالى فى الازل قلنا المراد منه
انه صفة بها يخرج المعدوم من العدم الى الوجود فان قيل لو كان التكوين
ازليا لكان تعالى خالقا فى الازل والخلق والخالق بدون المخلوق محال كالضارب
والضرب بدون المضروب محال قلت قد بينا ان التكوين والخلق صفة ازلية
قائمة بذات الله تعالى يخرج المعدوم من العدم الى الوجود ولا يلزم من قيام
هذه الصفة بذاته ووجودها ووجود المخلوق ووجود الاخراج لانه
فاعل مختار يخلق فى اى وقت شاء وقدر بخلاف الضرب لانه استعمال آلة
التاديب فى محل صالح للتاديب فلا يصير الذات ضاربا الا بعد الاستعمال
فى المحل الصالح فتسمية الضارب ضاربا موقوف على استعمال الة التاديب
فى المحل فاما اتصاف ذات الله تعالى بالخالقية ليس بموقوف على ايجاد المعدوم
من العدم الى الوجود بل اتصافه بكونه خالقا لقيام صفة التكوين والخلق
بذاته قوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء اى التكوين تكوين العالم ولكل
جزء فان قيل ما الفائدة فى قوله ولكل جزء من اجزائه قلت يحتمل ان
يكون تاكيدا للاول ويحتمل ان يقال ذكر قطعا للمجاز لانه ربما ذكر العالم
واراد بعضه قوله لوقت وجوده يعنى ان التكوين صفة قائمة بذات
الله تعالى يتعلق ~~المقدورات بها~~ فى الازل لا يتعلق العالم به فى الازل لكن
يتعلق العالم به فى وقت وجوده كالارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى
لا يتعلق المراد بها فى الازل بل يتعلق المراد بها فى وقت وجود المرادات
قوله وكذا قدرته الازلية مع مقدوراتها يعنى القدرة صفة ازلية قائمة
بذات الله تعالى يتعلق المقدورات بها فى وقت وجودها فان قيل فما تعلق



المقدور بالقدرة ان كان تعلق التاثير فهي التكوين وان كان غير التاثير
فلا بد من بيانه قوله فقد اختلف العلماء في ذلك زعم بعض الحكماء ان القدرة
هي التكوين لا فرق بينهما وزعم بعضهم ان القدرة صفة وراء التكوين وقد
وقعت هذه المسئلة في مجلس كان يحضره من الفضلاء وفيه الامام الرازي
والامام المحقق صاحب الهداية برهان الاسلام وتنازعا فيها فادعى الامام
الرازي انهما واحد وفرق الشيخ بينهما وقال ان صفة القدرة وراء صفة
التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشموس ولم يصح
ان يقال ان الله تعالى خالق الشموس فثبت انها وراء التكوين واذا ثبت انها وراء
التكوين ثبت ان المقدورات تتعلق بالقدرة في وقت وجودها اي تتعلق
كان وسياتي بيانها قوله فكان العالم هذا تفريع بيانه انه ذكر اولا
ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى ثم ذكر ان هذا التكوين للعالم ولكل
جزء من اجزائه في وقت وجوده ثبت ان العالم وكل جزء من اجزائه مخلوقا
لله ومكونا له قوله وهذا لما بينا بالدليل هذا اقامة الدليل على ما ادعى
ان التكوين صفة ازلية والعالم داخل تحت التكوين ووجه الدليل ما مر في
الكتاب قوله قول اكثر المعتزلة وجميع النجارية وهي قوم منسوب الى
حسين بن محمد النجار والاشعرية ان التكوين والمكون واحد قول محال
اي قولهم قول محال ويحتاج ههنا الى تقرير مقدمتين المقدمة الاولى في
بيان المذاهب والثانية في لزوم المحالات على هذا التقدير اما المذهب
اتفق عامة المعتزلة والنجارية والاشعرية ان التكوين ليس بمعنى غير
المكون بل هو عين المكون اي شيء كان المكون وهو المراد من قوله ان
التكوين والمكون واحد وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر
من رؤسا المعتزلة وابن الراوندي وهشام بن الحكم والكرامية ان التكوين
معنى وراء المكون لكن هؤلاء وصفوا انه غير المكون وهشام يقول انه ليس
عين المكون ولا غيره ثم القائلون بانه غير المكون واختلفوا فيما بينهم
فزعم ابن الراوندي انه قائم لا في محل وساعده فيه بشر بن المعتمر وابو
الهذيل تقول انه قائم بالمكون وقيل عنده التكوين خطاب كن وانه حادث

لا في محل وزعمت الكرامية ان التكوين حادث قائم بالتكوين بذات الله تعالى وارادته محل
للحوادث ثم القائلون بحدوث التكوين يقولون حدث التكوين لا باحداث احد
وانه حادث وليس بمحدث ومعمر يقول حدث التكوين بتكوين ثان والثاني
بالثالث وبالرابع فلا نهاية هذا بيان المذاهب الباطلة الصائغة نعوذ بالله من
هذه المذاهب ومن كان فيها ذاهب اما المقدمة الثانية اعلم ان التكوين عندنا
صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وعند الخصم التكوين عين المكون وكون التكوين
عين المكون مستلزم المحالات عندنا فندعي على هذا التقدير محالات هي لازمة لهذا
التقدير والمحالات منتفية في الواقع فينتفي هذا التقدير ضرورة اما المحال الاول
فان التكوين لو كان عين المكون لكان الضرب عين المضروب والكسر عين المكسور
والاكل عين الماكول وبديهة العقل دالة على فساد هذا ولان الاكل والضرب
صفة الاكل والضارب باجماع اهل اللغة ولان الاكل اسم المعنى والماكول اسم العين
والمعنى لا يكون عين المحسوس قوله فكذا هذا يعني فكذا التكوين لا يكون عين
المكون والمحال الثاني انه لو كان المكون وحصول المكون بالتكوين بالاتفاق
فكان حصول المكون بنفسه ضرورة وهو محال لان فيه تقديم المكون على المكون
اذ العلة متقدم طبعا والمحال الثالث انه لو كان كذلك لكان المخلوق مخلوقا وخلقا
وخالقا وهذا محال للتنافي بين هذه الاسامي وفيه فساد ان منها تعطيل الصانع
لان المكون لو كان خالقا لنفسه لم يكن الله خالقا له ومنها اثبات الغنية لان المكون
لا يكون محتاجا في وجوده الى الغير ومنها ابطال تعلق المخلوق فانه من الله تعالى به
امر واحد وهو ان الله تعالى ليس بخالق العالم فما الفائدة في تعدادها قلت بلى
فيها فوائد اما التعطيل ففيه اشارة الى تعري الذات عن الصفة واما الغنية ففيه
اشارة الى قدم العالم لان القديم ما كان غنيا واما ابطال التعلق ففيه اشارة الى
ان العالم ليس بمخلوق له ومذهبهم ان العالم مخلوق لله تعالى والرابع انه لو كان هو
المكون لم يكن الله الى العالم شيء يوجب كونه تعالى خالقا للعالم وكون العالم مخلوقا له
سوى ان ذاته تعالى مقدم على العالم او له قدرة على العالم ومن الله تعالى خالقا بهذا الاعتبار
او العالم مخلوقا بهذا الاعتبار فقد اجاز فثبت ان مذهبهم يوجب انه لا يكون الله خالقا
للعالم وان لا يكون العالم مخلوقا له فثبت ان كون التكوين عين المكون محال لانه يفضي

الى هذا المحال اذ المفضي الى المحال محال فان قيل هذه النكتة عين النكتة التي ذكرها
في القسم الثالث من التعطيل والعبث وقطع التعلق قلنا بلى لكن فيها فائدة اخرى
وهي بيان انهم جعلوا الله خالقا باعتبار انه ذاته اقدم وهذا باطل لان كثيرا من الاشياء
مقدم على اشياء اخر وليس بعلة والخامس انه لو كان هو المكون والمكون قائم بذات
الله تعالى لم يكن الله تعالى مكونا للعالم بتكوين قائم بالمكون لانه لو كان مكونا بتكوين قائم بالمكون
لكان اسود بسواد قائم بمحل السواد وانه محال قوله وهذا من الاشعرية مناقضة
ظاهرة يعني انهم انكروا على المعتزلة مذهبهم ان الله خلق الكلام في محل ثم صار متكلما
به وقالوا اتصاف ذات الله تعالى بصفة قائم بذات اخر محال وقد وقعوا فيما انكروا حيث
قالوا ان الله تعالى مكون بتكوين قائم بالمكون وهذا مناقضة ظاهرة منهم قوله
تحقيقه اي تحقيق الوجه الخامس ان التكوين لما كان عين المكون كان المكون
في نفسه غنيا عن الغير وما كان غنيا في نفسه كان قديما فلم يكن الله تعالى خالقا للعالم
ويحتمل ان يرجع الضمير الى نفس المسئلة قوله والذي يؤيد هذا اي يؤيد ان
اتصاف ذات الله تعالى بصفة قائم بذات اخر لا يجوز ولو اتصف يلزم المحال بيانه ان
سوادا اما مكون وتكوين وسواد ولون تحصل لهذا السواد اربعة اوصاف كونه
سوادا وكونه مكونا وكونه تكوينا وكونه لونا وهو في نفسه شيء واحد فلو كان الله
خالقا لهذا السواد بتكوين لم يقم بالله فكان الله متلونا بلون لم يقم به واسود بسواد
لم يقم به للاشتراك في علة الاتصاف وهو انه لم يقم به وهذا محال بالاجماع فينعدم الاول
لانعدام لازمه عكسه لو لم يكن متلونا بلون لم يقم به لم يكن خالقا بتكوين لم يقم به
لاشتراكهما في العلة وهو انه لم يقم به والملزوم ثابت فيكون اللازم ثابتا بنوع
اخر من جعله خالقا به لانه لم يقم به ولم يجعله متلونا به لانه لم يقم به لم يكن اولى
اي دعواه على زعمه ممن يقلب الدعوى ويقول هو متلون به لانه لم يقم به ولم
يكن خالقا به لانه لم يقم به ومن اعتقد هذا فهو كافر ومن فرق فرق بلا فرق
قوله وفيه اي في قولهم ان الله تعالى خالق بتكوين لم يقم به ابطال كونه خالقا
كما بينا واما جواز وصفه بكونه متلونا وكل قول مستلزم لهذين المحالين فهو محال
قوله هذا الالزام وهو ان الله تعالى لو كان خالقا به لكان متلونا قوله
من كان موصوفا باحد معاني صفة مثاله الجملة الخبرية تقال انه كلام وخبر وصدق

فمن كان موصوفا بانه متكلم به كان موصوفا بانه مخبر به وصادق وان كان موصوفا
بانه مخبر به كان موصوفا بانه متكلم به وصادق فيه وان كان موصوفا بانه صادق
فيه كان موصوفا بانه متكلم به مخبر به كان موصوفا فكذا فيما نحن فيه قوله دل
انه غير المكون يعني بما ذكرنا من الدلائل القاطعة والبراهين الظاهرة ثبت ان
التكوين ليس عين المكون وانما هو غير المكون ثم نقول ان التكوين لا يخلو اما
ان يكون ازليا وهو المدعى واما ان يكون حادثا وان كان حادثا فلا يخلو اما ان
حدث لا باحداث او باحداث فان حدث التكوين لا باحداث يحدث جميع العالم
بلا تكوين لانه لما جاز حدوث شيء بلا تكوين جاز حدوث جميع الاشياء بلا تكوين
ضرورة وفيه ابطال القول بالصانع يعني نحن نستدل بهذه الاثار على وجود
الصانع وقدرته وعلمه وحيوته فلما جاز حدوث العالم بدون الصانع لا يثبت
وجود الصانع عند الخلق وان كان التكوين حادثا باحداث فذلك الاحداث
حادث بتكوين اخر الى ما لا نهاية له وهذا باطل لان الحوادث لها نهاية ضرورة
انها حوادث فلا يجوز ان لا نهاية لها والمحال الثاني ان وجود العالم بالتكوين واذا
كان هذا التكوين مفتقرا الى اخر لا يصير الاول موجودا بدون الثاني والثاني
مفتقر الى الثالث فلا يصير موجودا بدون الثالث وكذا الثالث والرابع الى
ما لا نهاية له وما كان موقوفا في وجوده الى ما لا نهاية له لا يصير موجودا فلا يكون
التكوين الذي يفتقر العالم به في وجوده موجودا فلا يكون العالم موجودا
والعالم مشاهد محسوس فثبت ان تكوينه موجود فثبت انه قديم ضرورة فبطل
قول من وكل مخالف لنا في هذه المسئلة قوله ولان التكوين لو كان حادثا
هذا دليل اخر على ابطال كون التكوين حادثا بيانه انه لو كان التكوين حادثا
لا يخلو اما ان حدث في ذات الله تعالى وح يوجب كون الذات محلا للحوادث وهو محال
او في محل اخر وهذا يوجب حالعنية ذكر المحل ويوجب ايضا ان يقوم تكوين الاعراض
بالاعراض وهما محالان او حدث ان قدم التكوين يوجب قدم المكون بيانه
انه ان كان التكوين ثابتا في الازل وكان الله خالقا به كالضرب مع المضروب
لكان المكون موجودا في الازل اذ العلة والمعلول متلازمان لا يتصور ثبوت

احدهما بدون الاخر كالضرب مع المضروب والكسر مع المكسور والجرح مع المجروح
وكان القول بوجود التكوين ولا مكون كالقول بوجود الضرب ولا مضروب
والجرح ولا مجروح هذه هي الشبهة التي ازلت اقدام الخصماء واضلتهم والشبهة
الثانية السمعية وهي ان الله تعالى اطلق اسم الخلق على المخلوق في عدة من الايات
قال الله تعالى هذا خلق الله ان في خلق السموات والارض ويتفكرون في خلق السموات
والارض ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جايزا على المفعول كما يقال لمقدور الله
هذا قدرته الا ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا بدليل واما الشبهة الثالثة فان الافعال
المتعدية لا وجود لها بدون المفعول فان الضرب لا يوجد بدون المضروب كما لا يوجد
بدون الضارب والشبهة الرابعة ان الخلق لو كان ازليا ولا مخلوق في الازل لاجتمع
المقدرتان لذات واحدة لكان الخالق بمعنى القادر اما الجواب عن الاولى فانكم قلتم
ان التكوين لو كان ازليا لكان المكون ازليا بتعلق المكون بالتكوين الازلي فقد
اقررتم ان المكون متعلق بالتكوين وما كان وجوده متعلقا بغيره لا يكون ازليا فلما
لان القديم ما لا يتعلق بالغير فقد اعترفتم بحدوث المكون قولهم اذا التكوين
ولا مكون كالضرب ولا مضروب اعلم ان الخصم يقول لو كان الخلق مع المخلوق
كالضرب مع المضروب في ان الفعل غير المفعول لكان كالضرب مع المضروب
ايضا في ان الضرب لا يتصور بدون المضروب فكذا الخلق لا يتصور بدون المخلوق
ونحن ندعي التفرقة والمغايرة بين الفعل والمفعول حتى يتصور الفعل بدون
المفعول استدلالا بالشاهد نحو القدرة بدون وجود المقدور والقتل بدون
وجود المقتول والخصم يدعي استحالة وجود الفعل بدون المفعول استدلالا
بالشاهد نحو الضرب مع المضروب والجرح مع المجروح والاصل في هذه
المسايل ان الشاهد دليل الغايب فمتى وجدنا التسوية بين الشاهد والغايب
اثبتنا الحكم في الغايب على وفاق الشاهد ومتى وجدنا التفرقة بينهما
اثبتنا الحكم في الغايب على خلاف الشاهد فنقول الخلق مع المخلوق كالضرب
مع المضروب في ان الفعل غير المفعول لان الفعل موثر والمفعول متاثر
والموثر لا يكون عين المتاثر ووجدنا هذه المغايرة ثابتة بين الشاهد والغايب
في القدرة فان القدرة في الشاهد قلنا ان الخلق غير المخلوق في الغايب يسمى قدرة

الله تعالى ~~وكذا الضرب لما كان غير المضروب في الشاهد~~ لقيام دليل التسوية في المغايرة
ثم نقول بجواز الخلق ولا مخلوق ولا نقول بجواز الضرب ولا مضروب لقيام دليل
التفرقة وهو ان الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجود فان دخول الدار
وخروجها من زيد من الممكنات فاذا خرج كان الدخول ممكنا اذ الممكن هو ان
لا يكون ثابتا في الحال واذا فرض لا يلزم المحال فاذا دخل صار هذا الكون
الذي كان في حد الامكان الى الوجود وكذا هذا في جميع الافعال ثم من شرط
حصول الانصراف لان الفعل عرض لا يبقى زمانين فلو لم يحصل الانصراف
عند الصرف لا يحصل الانصراف بعده لعدم الصرف لانه عرض وكذا
الصرف لا يلام عمرو ولا دوام له فلا يمكن وجود الضرب بدون الايلام لان
العرض لا دوام له بخلاف افعال الله تعالى فانها دائمة قديمة ليست باعراض تحدث
وتنعدم فجاز بقاوها الى وقت وجود المفعول ارايت ان الرامي قاتل
شرعا والرمي قتل وان كان المرمي حيا ولهذا لو كفر الرامي قبل موت المرمي
عن قتله جاز ولهذا لو عفي عنه المرمي يصح فلو لم يكن الرامي قاتلا والرمي
قتلا لما كفر وعمن عفا ثبت في الشرعيات وجود الفعل بدون المفعول
وكذا في الخلق مع المخلوق بخلاف المحسوسات لما بينا واما الجواب عن الثانية فان الخلق
مصدر يذكر ويراد به المخلوق كالعلم بمعنى المعلوم والقدرة بمعنى المقدور وان قيل
ورد الاجماع في العلم والقدرة على ارادة المجاز ولا دليل في الخلق قلت الخلق مصدر
ولا شك فيه واقامة المصدر مقام المفعول شايع والمجاز لا يفتقر الى الدليل بل الى
مجوز المجاز وارادة المتكلم فان قيل ان الله تعالى ذكر في كثير من الايات الخلق واراد به
المخلوق فلو كان مجازا لما كرر هذا اللفظ لانه من شان العرب انه لا يكرر المجازات
قلت هذا التعليل فاسد لان المجاز المتعارف اكثر استعمالا من الحقيقة ارايت
ان العدل والصوم بمعنى الفاعل مكرر في كلامهم واكثر استعمالا في محاوراتهم
مع انهما مجازان فان قيل لو كان الخلق قايما بذات الله تعالى لكنا مامورين بالاستدلال
في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض من صفته على ذاته والاستدلال لا يكون
من الاثر على المؤثر لا من الصفة على الموصوف قلت هذا معارض لانه لو كان

غير المخلوق لكان تقديره الا انه في السموات والارض فلا فايدة في ذكر الخلق وقد
ذكر هنا انه قايم بالذات تجمع في الآية بين المصنوع والصنع ليدل المصنوع على
الصنع والصنع على الذات فان قيل لو كان الخلق قايما بالذات لصح يمين من حلف به
كما في صفات الذات قلنا انما لم يصح لانه يجي بمعنى المخلوق كما في العلم والقدرة يجيان
بمعنى المعلوم والمقدور حتى لو قال اردت صفة الله تعالى صح يمينه والجواب عن الثالثة
ان قولكم ان الفعل يتعدى الى المفعول في الحملة لا في جميع الاوقات فان التعدي
في اعتراف منكم ان الفعل غير المفعول لان الشي لا يتعدى الى نفسه بل يتعدى الى غيره
ثم نقول ان الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة لا في جميع الاوقات فان التعدي في
جميع الاحوال ليس بشرط الا ترى ان خطاب كن ازلي والعالم في الازل معدوم والارادة
ازلية والمرادات معدومة فكذا التكوين والجواب عن الشبهة الرابعة ان القدرة صفة بها
يثبت الاختيار للفاعل وهي ضد العجز والجبر والعجز صفة بها يمتنع الفاعل عن اتيان
الفعل جبرا فثبت ان القدرة ورا الخلق فلا يجتمع قدرتان وهذا جواب عن قولهم ايضا
ان القدرة في الازل شامل للمقدورات فلا يكون في ازلية الخلق فايدة قلنا الوجود
بالايجاد والوقوع بالايقاع والمراد بالارادة والاختيار بالقدرة فلا يلزم من شمول
القدرة عدم الفايدة في ازلية التكوين قوله صفة لذات الله تعالى هذا اشارة الى
مذهب المعتزلة لان عندهم هو مريد بذاته فاعل بذاته قوله او بصفة من صفاته
اشارة الى مذهب الاشعرية فان عندهم مريد بارادة ازلية قوله بطلت شبههم
ان التكوين لو كان ازليا يلزم ان يكون العالم ازليا لتعلقه به لان تعلق العالم بالذات
الازلي والصفات الازلية لا يوجب القديم والتكوين الازلي لا يوجب ايضا قوله
شغب الاشعرية اي خصومتهم قوله فكان خطاب كن تكوينا اعلم ان الدليل على
وجود التكوين قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فالله تعالى
عبر عن التكوين بكلمة كن وعن المكون بقوله فيكون فثبت ان خطاب كن تكوين
وانه غير المكون لان المكون جواهر واعراض غير قايم بذات الله تعالى وخطاب كن كلام
قايم بذات الله تعالى فان قيل لو كان التكوين خطاب كن لم يكن الفعل تكوينا
قلنا خطاب كن عبارة عن سرعة الايجاد لان المكون ما يتعلق به التكوين
والايجاد ما يتعلق به الوجود والتكوين والوجود يتعلقان بخطاب كن فكان

والجواب ان الفعل لازم للمفعول وهو الخلق والمخلوق دليل
على الذات لان الصنع يدل على المصنوع والصنع على الذات

تكوينا وايجادا وللاشعرية في هذه المسألة تناقضان احدهما انهم جعلوا التكوين
خطاب كن واقروا ان كلام الله تعالى ازلي ثم ادعوا ان التكوين حادث غير المكون
فهذا تناقض منهم افحش التناقض وثانيهما انهم جعلوا تعلق العالم بالتكوين
موجبا للقدم ولم يجعلوا تعلق العالم بخطاب كن موجبا للقدم نعوذ بالله
من مذاهب هولاء ومن مصاحبة الاغوياء وملازمة الجهلاء اللهم ثبتنا على
الدين القويم واهدنا الصراط المستقيم ولما ثبت ان الله تعالى مكون للعالم في
وقت وجوده ثبت انه مريد اذ تعيين الوقت بدون الارادة لا يجوز فصل
في اثبات الارادة قال العبد الضعيف رضه قالوا ان الارادة مشتقة من الرود
وانه الطلب ولهذا سمي الطالب للكلا رايدا وفي المثل الساير الرايد لا يكذب اهله وقيل
انه الميل وقيل جارية روداء وجوار رود ويقال للواحدة رودا ايضا وهي
التي تتمايل في مشيتها ومن الجايز ان يكون اصل الرود الميل وسمي الرايد رايدا
لانه يميل عن سنن به استقامة تارة الى الميمنة وتارة الى الميسرة ومن الجايز
ان يكون اصل الرود الطلب ولانه استعمل في الميل كذا ذكره صاحب المنصورة
قوله في اثباتها للارادة قال اهل الحق الارادة صفة ازلية قايمة بذات الله تعالى
وقال النظام والكعبي ومن تابعه اي استاذ الكعبي وهو ابو الحسن الخياط ان
الله تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة قال الشيخ اثبت اولا المذهب الحق ثم نفي
المذهب الباطل ليحق الحق ويبطل الباطل قوله اوجده باختياره
قيل الارادة معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب تخصيص المفعول بوجه دون وجه
اذا علمت هذا فنقول قوله ان صانع العالم اوجده باختياره هذه هي
صورة الدعوى قوله اذ من لا اختيار في فعله فهو مضطر هذه هي صورة
الدليل قوله والمضطر عاجز والعجز منتف بالاجماع فلا يكون عاجزا فلا يكون
مضطرا واذا انتفى الاضطرار والعجز ثبت الاختيار ضرورة اذ الحي اما
ان يكون مختارا او مضطرا ولا اختيار بدون الارادة قوله فكان مريدا
هذا تقريب كلام مضمر يعني اذا ثبتت الارادة وثبت قيام الارادة بذات الله تعالى
كان مريدا قوله به اي بهذا الدليل قوله حقيقة اي تحقق كون الله تعالى مريدا

ومنه قولهم انه الميل

قوله ان الارادة قبل هذا التحديد اخ وهو ان الارادة معنى يوجب اختصاص المفعولات بوقت دون وقت وصفة دون صفة وكمية وكيفية دون كمية وكيفية قوله لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد لان التكوين تأثيره في الايجاد ونسبته الى كل المكونات على السوية فلا يوجب ان يكون المكون في وقت كذا او لا في صفة كذا وكذا القدرة بالنسبة الى كل المقدورات لان تأثير العلم في نفي الجهل دون تخصيص الوقت والصفة والكمية والكيفية فثبت انه لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد الخ قوله لما كان وقت لوجوده اولى من وقت لان الاوقات كلها في كونها ظرفا سواء فلا يكون وقت في كونه ظرفا اولى من وقت ولا صفة وهي الصورة اولى من صفة ولا كيفية وهي الصفة اولى من كيفية ولا كمية وهي الطول والعرض والعدد اولى من كمية قوله مما سواهما اي سوى الكيفية والكمية قوله ثم لما كان مريدا يعني لما ثبت انه مريد وان له ارادة نبين بطلان المذاهب الفاسدة منها ما قالت النجارية ان الله تعالى مريد بذاته وليست الارادة بصفة قائمة بذاته تعالى وهذا باطل لانه يؤدي الى كون الذات عالما بلا علم وجاهلا بلا جهل ومتحركا بلا حركة وفيه جعل الصفة موصوفا وهو محال وقال البصريون انه مريد بارادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية انه مريد بارادة حادثة في ذات الله تعالى وهذه المذاهب كلها باطلة ضائعة نعوذ بالله منها وممن اعتقدها والله الهادي ولما تبين ان الله تعالى مريد مختار ثبت انه حكيم اذ تخصيص الوقت بدون الحكمة الداعية اليه فصل في ان صانع العالم حكيم قوله كما قاله ابن الاعرابي وهو من ائمة اللغة قال الحكمة العلم والحكيم العالم وقال احكم الرجل يحكم اذا تناهى في عقله وعلمه ومنه سمي القاضي حكما وحاكما لعلمه وعقله وهو من باب شرف يشرف وقال آخرون الحكيم هو المحكم هو فعيل بمعنى مفعل كالاليم بمعنى المولم والسميع بمعنى المسمع وقال بعضهم الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها او عن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس وهي العنان وقيل الحكمة معرفة الاشياء بحقائقها ووضعها مواضعها فكانت شاملة على العلم والعمل جميعا والسفه في اللغة التحرك والاضطراب الذي يصيب الشيء ذكره في التبصرة وقال ذو الرمة حرف كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح النواسم اي تحركت وسمي الرجل سفيها لما يعتريه خفة اما من الفرح واما من الغضب فتبعثه على فعل

من غير روية ولا عرض على عقل التامل في العاقبة وهذا بيان لغتها اما في الاصطلاح زعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما للغير الفاعل والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل وعندنا الحكمة ماله عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة هكذا ذكره صاحب التبصرة قوله فان الحكمة ان كانت هي العلم فان قيل كيف يكون الحكمة العلم وقد جمعهما الله في اية قال الله تعالى انه هو الحكيم العليم فلو كان الحكمة العلم لكان معنى الاية العليم العليم قلت يحتمل ان يكون المراد ههنا الفعل دون العلم ويحتمل ان يكون المراد العلم لكنه نوع مبالغة نحو العلام والفعال فان قيل قدم الحكمة على العلم في بعض الفواصل واخرها عن العلم في بعض الفواصل قال الله تعالى انه هو الحكيم العليم قلت ذكر الحكمة في محل النزول لان احياء الرحم الموتى واثبات الولد من العجوز العقيم من باب الحكمة ولهذا قدمها عليه قوله فالله تعالى هذا الكلام متعلق بقوله ثم سواء كانت الحكمة بتقدير سواء كانت الحكمة من هذا او من ذا فالله تعالى موصوف بها والله الهادي ثم لما ثبت ان الله تعالى موجود واحد موصوف بصفات الكمال فلا بد من بيان كونه مرئيا لانه من صفات الكمال فصل في اثبات رؤية الله قال المصنف رحمه الله تعالى اعلم ان البحث في هذا الفصل على اقسام الاول في اثبات الرؤية الله والثاني في بيان المذاهب والثالث في الدلائل اما الاول فان اهل الحق نصرهم الله قالوا الرؤية تحقيق الشيء على ما هو عليه بحاسة البصر وهذا الحد مروي عن كثير من سلفنا الصالح تعالى وقيل شرط الرؤية صدور الخطوط الشعاعي من عين الرائي بشرط الاتصال بالمرئي وهذا ضعيف لما يقصر الرؤية في اليوم الشديد الريح وقيل الشرط انطباع صورة المرئي في عين الرائي وهذا اضعف الضعيف لان انطباع الكبير في الحدقة الصغيرة محال وقيل الرؤية نوع كشف خلق الله تعالى في عين الرائي اذا نظر الى الشيء واما الثاني فزعم النظام ومن تابعه من المعتزلة ان الاجسام مرئي وما كان من غير الاجسام نحو الجواهر والاعراض وذكر ليس بمرئي تعلقوا بالمعهود الموجود يعني المرئي عادة في الشاهد الجسم والاجسمية في الغير ولا رؤية في

جمع الله به ...

المؤلف

لمصره

بنوعها وزعم النجارية وبعض الفلاسفة ان المرئي هو الالوان دون الاجسام
ودون الاعراض الباقية وتعلق هؤلاء ايضا بالوجود يعني كذا وجدنا في الشاهد وزعم
الجبائي ان بعض الاعراض وهو الالوان والاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والبعد والقرب ترى كالاجسام فكانت الرؤية عنده متعلقة بالاجسام
والالوان والاكوان وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئي هو الاجسام والالوان فاما الاكوان فليست
بمرئية وشيء من ذلك لا يتعدى الى الغائب لا يتعدى الحكم وهي الرؤية فعلة جواز
الرؤية عند النظام الجسمية وعند النجارية وبعض الفلاسفة اللونية وعند الجبائي
اللونية والكونية وعند ابي هاشم الجسمية واللونية وعندنا علة الرؤية الوجود
فلما كان الجسمية واللونية والكونية لا يتعدى الى الغائب فلا يتعدى حكمها وهو الرؤية
وعندنا لما كان الوجود متعديا لامكان الرؤية ثابتة والشان في الاثبات قوله بايجاب
رؤية المؤمنين والمراد من الايجاب الاثبات دون الوجوب المصطلح يعني ان المؤمنين
يرون الله تعالى في دار الاخرة قطعا بالنص قوله في دار الاخرة انما قيدها بدار
الاخرة لان النص ورد بالرؤية في دار الاخرة فان قيل رؤية الله في هذه
الدنيا من الممكنات ام من المستحيلات قلت من الممكنات لان ما كان ممكنا في الاخرة
كان ممكنا في الدنيا لان المحال والممكن لا يتبدل لان بالشاهد والغائب بالمكان والزمان
ارايت ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا ان رسول الله عم هل راى ليلة المعراج
ام لا فاختلافهم دليل الامكان لكن على خلاف العادة قوله يرى لا في مكان ولا على جهة
هذه شروط خمسة شرطها المخالفون للرؤية حتى قالوا بعدم رؤية الله لعدم هذه في حقه
الاول المكان لان المرئي عندهم لا يرى في غير المكان والثاني الجهة لان المرئي في غير
الجهة محال والثالث المقابلة لان الرائي اذا لم يكن مقابلا للمرئي لا يراه والرابع المسافة
اي المسافة المتوسطة لان القرب المفرط والبعد المفرط مانع والخامس اتصال الشعاع
من عين الرائي الى المرئي كما ذكرنا وعندنا هذه الامور ليست بشرط لوجود الرؤية وسياتي
بيانها قوله وغير ذلك من المعاني التي هي امارات الحدث منها انطباع الصورة في العين
التي هي آلة الرؤية كما تنطبع في المرآة صور الاجسام المقابلة لها كما ذكرنا ومنها الضوء
الحاصل في هذه المسافة الممتدة بين الرائي والمرئي بدليل انعدامه عند ظهور ظلام الليل
قوله في ان العقل دل لا لكون الرؤية مستحيلا هذه الاستحالة على مذهب الخصوم لان

لان الشرائط المذكورة شرط صحة الرؤية عندهم استدلالا بالشاهد فكان مستحيلا
عندهم وعندنا الشرائط المذكورة ليست بشرط فلم يكن مستحيلا بل ممكنا جائزا واجبا في
الاخرة كما ذكرنا قوله اذ الرؤية لا تتعلق الا بالجسم ودليلهم ان الشاهد دليل
الغائب وفي الشاهد لا يرى الا الجسم فيثبت ان الرؤية لا تتعلق الا بالجسم وهذا فاسد
كما ذكرنا قوله واكد هذا المعقول اي كون رؤية الله تعالى مستحيلا قوله تعالى
لا تدركه الابصار ذكر وجه الاستدلال ان الله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن
ذاته اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته
العلى في سياق هذه الاية وسياقها وكان حاصل الاية التمدح بثبوت هذه
الصفات التي هي صفات الكمال وبنفي ما لا يليق بصفاته في اثباته نفي
ازالة التمدح واثبات النقص كما هي في نفي ما اثبت بقوله بديع السموات
والارض وقوله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل وقوله وهو اللطيف
الخبير قوله وما يتمدح بانتفائه هذا جواب سؤال وهو ان التمدح
بنفي الادراك كيف يكون تمدحا في الدنيا اما في الاخرة فلا فاجاب بان
الادراك لما ثبت انه تمدح والمحال لا تتبدل بتبدل الحال كالولد والصاحبة والشريك
وغير ذلك اي المكان والجهة والحدوث ووجه اخر ان ما كان نفيه مدحا كان
له اثباته نقصا وعيبا وما كان نقصا في الدنيا كان نقصا في الاخرة وهو النقصان
ودليل الحدوث قوله وجه اهل الحق قال المصنف اعلم ان اهل الحق تمسكوا بهذه الاية
من وجوه احدها سؤال موسى به ودليل على جواز الرؤية لانه لا يخلو اما ان يكون جاهلا بهذه المسألة
او كان عالما لا جائز ان يكون جاهلا لان نسبة الجهل الى الانبياء في مسائل التوحيد كفر وان
كان عالما فلا يخلو اما ان يكون عالما بانها ممتنع وسؤاله يكون سخرية او كان عالما بانها جائزة
وهو يثبت المدعى وثانيها انه تعالى لن تراني نفي الله تعالى رؤية موسى اياه وما اخبر ان ذاته
ليس بمرئي ولو لم يكن جائز الرؤية لكان من حق الكلام لن ارى لانه موضع البيان وثالثها
ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل والتعليق بالممكن دليل الامكان كما ان التعليق
بالواجب دليل الوجوب وبالمحال دليل كونه محالا والرابع انه لما سال ما ايسه الله عن ذلك
بل علق والخامس انه لو كان محالا لا يجوز لعاتبه عليه كما عاتب ابراهيم في سؤال ابيه ونوحا

فی سوال ابنه بل اولی والسادس انه تعالی قال فلما تجلی ربه للجبل والتجلی هو الظهور یعنی
فلما ظهر ربه للجبل کذا روی الشیخ ابو منصور رحمه الله عن اهل اللغة بل فان قیل ان
هذا اللفظ یوهم انه بینه وبین الجبل حجاب وارتفع الحجاب فظهر للجبل قلت ذکر
الشیخ رح انه لا نفهم من ظهوره عینه وکذا فی کل صفة من صفاته لا نفهم منها ما نفهم
من صفات المخلوقین فکان معنی التجلی انه خلق الحیوة والعلم والفهم والرؤیة فی
الجبل حتی رای ربه هذا هو الوجه فکان نصا فی اثبات الرؤیة والله الهادی قال
للمصنف رح للخصوم علی هذه الایة سوالات فاسدة وتاویلات ضایعة اما السوال
الاول فان قوله تعالی ارنی انظر الیک یحتمل ان یکون معناه ارنی ایة قاطعة انظر الیها
فیحصل العلم القطعی قلت هذا فاسد من وجوه اح انه تعالی اخبر عن قول موسی
انظر الیک وحق الکلام علی ما قلت انظر الیها والثانی قال لن ترانی ومن حق الکلام لن
تری ایتی والثالث قال فسوف ترانی ومن حق الکلام فسوف تری ایتی ولان الایات
القاطعات متوفرة متواترة من قلب العصا والید البیضاء وفلق البحر واندکاک الجبل
فکیف صح سوال الایة فثبت ان هذا فاسد واما السوال الثانی فانه یحتمل ان سوال
موسی کان لاجل القوم لانهم یطلبون منه سوال الرؤیة من الرب لکن موسی کان
عالما باستحالتها قلت حق الکلام علی هذا التقدیر ارهم ینظروا الیک ثم تقول لهم
لن یرونی وحیث خص موسی بالخطابات ثبت فساد تاویلهم فان قیل قوله
لن ترانی لنفی الابد قلت ذکر ائمة النحو انه للتاکید دون التابید ولهذا قرنت
مع التابید فی قوله فلن اکلم الیوم انسیا ولو کان للتابید لوجد التناقض فی
کلام الرب وانه لا یجوز ولانه لو کان للتابید لما قرنت بالتابید فی قوله تعالی ولن یتمنوه
ابدا والا یلزم اثبات التابید فکیف قد قرنت مع لفظ التابید فی هذه الایة ومع هذا
لا یوجب التابید کیف وقد کان مجردا عن قرینة التابید ولئن سلمنا المراد تابید
الدنیا کما فی هذه الایة هذا اصعب سوال لهم وایسر جواب لنا قوله بشرط منصوص
الکون فی الجملة هذا جواب اشکال وهو ان السکون حالة الحرکة محال فکان تعلیق
الرؤیة بشرط محال والمعلق بالمحال محال فاجاب الشیخ رح ان السکون بالنظر الی
اصل الجبل جایز ولانه جسم والجسم فی الزمان الثانی جاز علیه الحرکة والسکون ولان

41

السکون کان من الممکنات وما ممکنا فی ذاته لا یصیر مستحیلا فی ذاته والا یقلب
الواجب ممکنا والممتنع واجبا وهذا محال غایة ما فی الباب ان وجود الحرکة مانع حدوث
السکون وبهذا القدر لا یخرج عن کونه ممکنا والله الهادی قوله والنظر المضاف
الی الوجه المعدی بکلمة الی لن یکون الا نظر العین اختلف العلماء ان النظر المقرون
بحرف الی هل هو موضوع للرؤیة ام لا قال عامة اهل السنة والجماعة انه موضوع
للرؤیة وقال المخالفون لیس بموضوع للرؤیة بل انما تقلیب الحدقة السلیمة نحو المرئی
طالبا للرؤیة واما کون الحدقة مقابلة للمرئی احتج اصحابنا بقوله تعالی رب ارنی انظر
الیک وجه الاستدلال انه لو کان النظر عبارة عن تقلیب الحدقة الی جهة المرئی لکان
معنی الایة ارنی حتی اقلب حدقتی الی جهتک وهذا یقتضی ان یکون موسی قد اثبت
الجهة لله تعالی وذلک باطل فالوجه الثانی انه رتب النظر علی الاراءة والمرتب علی
الاراءة هو الرؤیة لا تقلیب الحدقة فدل هذا علی ان النظر هو الرؤیة فان قیل ان الله تعالی انه
قال وتراهم ینظرون الیک وهم لا یبصرون اثبت الله النظر للاصنام ونفی الابصار
فثبت ان النظر المعدی بکلمة الی لا یفید الرؤیة البتة قلت النظر المعدی بکلمة الی کما
لا یفید الرؤیة فی حق الاصنام لا یفید تقلیب الحدقة التی ادعیتم ایضا بل المراد من
هذا النظر التقابل من قولهم دور فلان متناظران وهذا نوع مجاز فان قیل قوله تعالی
لا ینظر الیهم فی حق الکفار یعنی نفی الله تعالی کونه ناظرا الی الکفار ولا شک انه یراهم
فثبت ان النظر المعدی بالی غیر الرؤیة قلت هذه الایة کما لا تدل علی ان النظر
الموصوف هو الرؤیة لا تدل ایضا انه تقلیب الحدقة لانه محال فی حقه تعالی بل ان المراد
ترک الرحمة فان قیل قوله تعالی الم تر الی ربک کیف مد الظل یبطل تعلیلکم لان المراد
هنا التفکر بالاتفاق قلت نحن لا ننکر المجاز والاستعارة القاطع لهذه السوالات
الا ان ائمة اللغة اطبقوا ان النظر المقرون بالی والمراد منه الرؤیة هذا هو حقیقة
الکلام ثم الاستعارة والمجاز طریقة مسلوکة فلا تعارض الاصول والله الهادی
فان قیل النظر المقرون بالی کما یجیء للرؤیة یجیء للانتظار قال الشاعر وجوه ناظرات یوم بدر
الی الرحمن ینتظر الخلاصا قلت انما حملناه علی الانتظار لانه فسره بالانتظار حیث
قال ینتظر الخلاصا ولئن سلمنا انه یجیء للانتظار لکن الحمل ههنا علی الرؤیة اولی واقوی
لانه یوافق الدلایل المنقولة ولا یعارض المعقولة فثبت انه حمله علی الرؤیة اولی فان قیل

تقديم المفعول يوجب التخصيص وانه يراه ذلك اليوم غير ذات الله تعالى من الانواع
والجنة والنار وغيرهما قلت هذا لا يوجب استغراق اليوم بالرؤية بل الرؤية
كائنة في ذلك اليوم وانه لا يرى الا ذاته حين راى ذاته ولا يلتفت الى غيره ما حين راى
خالق الاشياء قوله ولا تعلق للخصوم بقوله لا تدركه الابصار لان النفي
هو الادراك لا الرؤية وجه الاستدلال ان الادراك في اللغة هو الاحاطة بجوانب
المدرك والله تعالى منزه عن الجوانب والحدود فلا يمكنه الادراك فان قيل الادراك
المضاف الى البصر هو الرؤية بدليل انه لا يصح احدهما مع نفي الاخر فلا يصح
ان يقال رايته وما ادركته حين قلت لا نم انه عبارة عن الرؤية بل هو عبارة
عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادرك الثمر اذا وصل الى
حد النضج واذا ثبت هذا فنقول ان من راى شيئا وراى اطرافه وجوانبه ونهايته
فقال انه ادركه يعني ان رؤيته احاطت بجميع جوانبه وهذا في حقه تعالى محال فلا يلزم من
نفي الادراك نفي الرؤية فان قيل قد بينتم ان الرؤية قلت انه رؤية مكيفة ولا يلزم الادراكي هو نفي
من نفي الرؤية المكيفة نفي اصل الرؤية فان قيل ان الله تعالى تمدح بنفي الادراك
وما كان نفيه مدحا كان وجوده نقصا قلت بل في اثبات الادراك يكون نقصا
فاما الرؤية فلا ولئن سلمنا ان الادراك هو الرؤية لكن قوله لا تدركه الابصار عام
يتناول الكل لوجود حرف الاستغراق والكل ينتفي بانتفاء البعض ونحن نقول
ان جميع الابصار لا يرونه بل المؤمنون يرونه قطعا فلا دلالة على نفي رؤية المؤمنين
ولان الاية ما ولة لان قوله لا تدركه الابصار هو مدرك الابصار فتقديره لا يدركه المبصرون
وهو مدرك المبصرين ويلزم منه انه يرى ذاته لانه متصف بالبصر بالنص فثبت بطلان
مذهبهم حيث لا يرى ذاته وانه منتف عندهم ايضا ولئن سلمنا ان المراد نفي الرؤية لكن
هذه الاية ما ولة وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة محكم والمحكم والمحتمل
اذا تعارضا حملنا المحتمل على المحكم وانهم قالوا اما قلنا محكم وما قلتم محتمل وبطلان هذا
لا يخفى على من له ادنى عقل او له حظ في نقل واما قولهم تمدح بنفي الرؤية فكان محالا لان
التمدح بنفي المحال لا بنفي الجائز قلت هذا معارض بمثله لان التمدح انما يكون بنفي
الجائز لا بنفي المحال الا يرى ان الرؤية منتفية عن المعدوم وما ليس في نفيها مدح والا يرى
ان الانسان ليس بحجر وليس في نفيه مدح ولو قيل انه ليس بفاسق يكون مدحا فثبت ان قوله

الاية تدل على جواز الرؤية بهذه الوجوه مع انا نقول الادراك محال والرؤية جائزة والمدح
في نفي الادراك مع جواز الرؤية كما ذكر في المتن وفيه ابحاث كثيرة وذلك لائحة اوردها
السلف الصالح في كتبهم الطويلة اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل الدين قوله
ثم مورد الاية وهو وجه التمدح يوجب ثبوت الرؤية اعلم ان في هذه الاية دليل اثبات الرؤية
وهو ان الله تعالى يتمدح بنفي الادراك فلو لم تكن الرؤية جائزة لما كان في نفي الادراك مدح
اذ كل ما لا يرى لا يدرك بالاتفاق لان نفي الرؤية مستلزم لنفي الادراك اما نفي الادراك
ليس بمستلزم لنفي الرؤية فكان نفي الادراك مع جواز الرؤية دليل المدح والفقه فيه ان
في اثبات الادراك اثبات الحد والتناهي والنقصان وفي نفيه نفي النقصان واثبات
الكمال فكان النفي صفة مدح وفي اثبات الرؤية اثبات صفة الكمال
وفي نفيها اثبات النقصان فكان الاثبات صفة مدح فثبت ان في نفي الادراك مع اثبات
الرؤية صفة مدح قوله والمعقول فان قيل الترتيب العقلي يقتضي اثبات الجواز
اولا بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية قلت قدم الشيخ الدلائل السمعية
اما لتبركها او لما فيها من الجواز والثبوت معا فمن اكتفى بها كان ذكرها كافيا له فلا يحتاج
الى الخوض في الدلائل العقلية قلت الجسم مركب وانه مركب من الجواهر فلم
يكن الجوهر عند انفراده مرئيا فعند انضمامه الى غيره لما صار مرئيا بالتركيب لان به
جواز الرؤية واستحالتها مما يرجع الى الذات بالذات لا تتبدل بالانفراد والانضمام فثبت
ان الجوهر عند انفراده ~~مرئي فعند انضمامه الى غيره لما صار مرئيا~~ مرئي فان قيل
سلمنا ان الجوهر جاز رؤيته بان خلق الله تعالى جزءا غير متجز ابتداء بلا انضمام جزء اخر به
حتى رايناه اما لم قلتم بانه واقع حتى رايناه قلت الجسم مركب من الجوهرين قطعا
وانه مرئي فيكون الجوهر مرئيا ضرورة فان قيل سلمنا ان الجوهر جاز رؤيته
مركب في ضمن الجسم والعين ~~اذ الجوهر عند الحكماء من الاجناس~~ صح قولكم تميز
بين جوهر وجوهر قلت يحتمل ان المراد من الجوهر الجسم او العين اذ الجوهر
عند الحكماء من الاجناس العالية قوله اذ كما نميز بين الاسود والابيض
قال المصنف رحمه الله اعلم ان الجواهر والاكوان والالوان مرئية عندنا والجبائي
وافقنا في ان تميزه بحاسة البصر بين جوهر وجوهر هذه الاجناس مرئية

يكون صح

المولوي

اما لم قلتم بانه مرئي منفردا حتى صح

قوله انا نرى في الشاهد الجوهر فان قيل لا نم
ان الجوهر مرئي وكيف يكون مرئيا وانه في غاية الصغر صح

دابنه ابو هاشم وافقنا على روية الالوان وخالفنا في روية الاكوان والنظام وافقنا
روبته على الاكوان دون الالوان فاختلافهم على هذه الاقاويل اجماع على ان الاعراض
والجواهر مرئية ودليل روية الكل عندنا التميز بحاسة البصر بين افرادها ٥
وعند ابي هاشم دليل روية الالوان التميز بحاسة البصر وكذلك عند النظام التميز
بحاسة البصر دليل روية الاكوان واتفق الكل ان التميز بحاسة البصر
دليل الروية ثم نقول كما نميز بحاسة البصر بين جوهر وجوهر نميز بين ابيض
واسود ومتحرك وساكن فثبت ان الكل مرئية قوله وعند السبر تبين
ان ليس وراء الوجود اعلم ان السبر في اللغة التجربة يقال سبرت فلانا اي
جربته وسبر الجرح بالمسبار قدر غوره وبيان هذا ان الروية حكم تتعلق بهذه
المرئيات فلا بد لها من علة تضاف الروية اليها لتبيين العلة المجوزة
للروية من الاوصاف الاتفاقية التي هي اوصاف الوجود ثم نعدي الروية
بتلك العلة من الشاهد الى الغائب فنقول المرئي في الشاهد لا يخ اما ان كان
جوهرا او جسما او عرضا والجوهر لا يخ اما ان كان مرئيا لكونه جوهرا او متحيزا
او قابلا للاعراض او موجودا والجسم لا يخ اما ان يكون مرئيا لكونه جسما
او متمكنا او قابلا للاعراض او موجودا والاعراض لا يخ اما ان يكون مرئيا
لكونه عرضا او حالا في محل او موجودا لا جائز ان تكون الجوهرية علة لكون
الجسم مرئيا اما ان يكون الجسم مرئيا ولا الجسمية لكون الجوهر مرئيا ولا
العرضية لكونهما مرئيين ولا جائز ان يكون التحيز والتمكن علة لكون العرض
مرئيا ولا جائز ان يكون قابلية الاعراض علة لكون العرض مرئيا مع انه
غير قابل للاعراض فلم يبق الا الوجود الجامع للجوهر والجسم والعرض فثبت ان
عند السبر اي التجربة والفكرة تبين ان العلة هو الوجود فان قيل لم لا يجوز تبين ٤
ان يكون الجوهر علة روية الجوهر والجسمية علة روية الجسم وكذا العرضية على
روية العرض قلت يلزم على هذا التقدير ثبوت الحكم الواحد بعلل شتى والروية
من حيث هي الروية حكم واحد كما ذكرنا فان قيل اليس ان الملك يثبت بعلل
شتى نحو البيع والهبة والاستيلاء قلت يجوز اجتماع العلل الشرعية على حكم واحد

اما العلل العقلية فلا يجوز اجتماعها على حكم واحد قوله ليس وراء الوجود
صفة عدمية يقال عدم ممكن تجمع هذه الاجناس فان قيل الامكان صفة جامعة
لهذه الاجناس لان الكل ممكن قلت الامكان صفة جامعة عدمية يقال عدم ممكن
ولا يجوز قيام صفة الوجودية بالعدم فعلمنا بانه صفة عدمية والعدم لا يجوز
الحدوث صح ان يكون علة للروية فان قيل الوجوب صفة جامعة لهذه الاجناس لان
الكل ممكن قلت الامكان صفة عدمية يقال عدم ممكن ولا يجوز قيام صفة
الوجودية بالعدم فعلمنا بانه صفة عدمية والعدم لا يجوز ان يكون علة
للروية فان قيل الحدوث صفة جامعة للكل فيكون علة الروية قلت
الحدوث كون الشيء مسبوقا بالعدم والعدم لا يكون علة ولا جزء العلة
فلا يصلح الحدوث علة للروية فان قيل صفة المذكورية والمعلومية
جامعة للكل فيكون علة قلت المعدوم مذكور ومعلوم وليس بمرئي
قوله وما لا نرى من الموجودات هذا جواب اشكال وهو ان الوجود
لو كان علة لرأينا جميع الموجودات والمسموعات والمشمومات والمذوقات
والملموسات ليست بمرئية فاذا كل مرئي كان موجودا ولكن كل موجود
ليس بمرئي فثبت ان الوجود ليس بعلة الروية قلت التعليل وقع لجواز
الروية لا لوجوب الروية وهذه الاشياء جائزة الروية بما ذكرنا من الدلائل
على جواز روية الكل فان قيل لو كان الجواز ثابتا ولا مانع فلم لا نرى
قلت ان الله تعالى اجرى له السنة بخلق الروية في آلة الروية فاذا خلق
الروية في ابصارنا للشيء نرى والا فلا فان قيل ما الفائدة في خلق
روية البعض دون البعض قلت فايدته انا نعلم ان الله تعالى فاعل مختار
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فان قيل فعلى هذا جاز ان يكون بحضرتنا جبال
وتلال واحجار لا نراها قلت خرق الحكمة الالهية والسنة الربانية انا
اذا فتحنا العين خلق في اعيننا الروية لبعض الاشياء ولم يخلق لبعض
الاشياء فاذا فتحنا اعيننا ولم نرها علمنا انه ليس بموجود للسنة في
هذه الاشياء بالروية والدليل على ان الروية بخلق الله تعالى ان النبي عم يرى

جبرئيل واصحابه ع لا يرونه والمحتضر يرى ملك الموت واعوانه والحاضرون
لا يرونه وكذا المصروع وايضا انا لا نرى في ظلمة الليل مع ان الهرة ترى الفارة
ولما لم تكن الظلمة مانعة رؤية الهرة فكيف تكون مانعة رؤية الامة لولا
الخلق والخالق والاختيار وكذا الخفاش لا يرى في ضوء النهار ويرى في
اول الليل فثبت ان الرؤية باعتبار الخلق وهذه الاجوبة كافية عن قول الخصوم
ان الله تعالى موجود وليس بمحسوس ولا خلل في ابصارنا فيجب ان يرى لانا نقول
لم يرنا فكيف رأينا يعني لم يخلق في اعيننا الرؤية قوله ورد الشرع
بانا نراه في الاخرة يعني الدليل العقلي يقتضي جواز الرؤية في الدنيا والاخرة لكن
الدليل الدال على الرؤية وردت بانا نراه في دار الاخرة ومجموع الدلائل من الايات
والاحاديث لو جمعت لبلغت حد التواتر فكان ثابتا حقا قوله وعرف
بهذا اي بالدليل العقلي قوله بالجسم قال بعضهم الجسمية علة الرؤية وقال
بعضهم اللونية وقال بعضهم الكونية وقلنا لو كان الجسمية علة لما رأينا الا عراض
ولو كان اللونية والكونية لما رأينا الاجسام فثبت بطلان مذهبهم بحمد الله قوله
فان الله يرانا من غير مقابلة يعني لو كانت المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع
وتحقق الجهة شرط جواز الرؤية لما رآنا الله وحينئذ يرانا باتفاق الخصوم علمنا
ان هذه الامور ليست بشرط ودليل اخر ان الاعراض مرئية ولا جسمية ولا مقابلة
ولا مسافة ولا اتصال الشعاع في حقها اذ هذه المعاني تثبت في الاجسام دون
الاعراض ودليل اخر ان الرائي يرى نفسه ولا مقابلة ولا مسافة ولا جهة
فعلم ان هذه الشروط فاسدة ودليل اخر ان الجهة مرئية ولا جهة للجهة والا يلزم
التسلسل ودليل اخر ان ما كان علة للحكم او شرطا للمشروط في الشاهد كان
علة وشرطا في الغائب وفي الغائب ليس بشرط فكذا في الشاهد قوله من
اوصاف الوجود دون القرائن اللازمة يعني كون المرئي في جهة كذا من
اوصاف الوجود يعني لما كان وجوده في هذه الجهة يرى فيها لان الرؤية
تقتضي الجهة او الجسمية او العرضية او اللونية بل الرؤية تقتضي الوجود
فيكون الوجود من القرائن اللازمة للرؤية دون ما سواها قوله وفي

وفي الغائب الامر بخلافه يعني ذات الله تعالى ليس في جهة ولا في مقابلة ولا في مسافة
من الرائي فيرى كما كان لان الجهة والمسافة والمقابلة ليس بشرط الا ترى
انا رأينا انفسنا ولا جهة ولا مسافة ولا مقابلة بيننا وبين انفسنا فثبت
ان هذه الاوصاف من اوصاف الوجود دون الاوصاف اللازمة ولما ثبت
ان الله تعالى واحد قادر عليم حكيم ومن حكمته ارسال الرسل اعانة للخلائق
وابانة للطرائق فصل في اثبات الرسالة وهي الفعالة وقال المصنف ره المولع
الرسول فعول للمبالغة بمعنى المرسل والرسالة في اللغة هي تحميل جملة
من الكلام الى المقصود بالرسالة وفي الشرع هي عبارة عن سفارة الازاحة
العبد من الله تعالى الى عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من الازالة
مصالح داريهم واعلم ان اولا ان ارسال الرسل ممكن وحكمة وهو من
مقتضيات الحكمة عندنا والمخالفون فيه كثير منهم من انكر الصانع وانه
اذا انكر الصانع انكر الرسالة والبحث معه في اثبات كون الخبر حجة ومنهم
من قال انها ممتنعة في نفسها ويسمون خلفاء الواحد منهم خليع وهو الذي
خلع عذاره عن ربقة الاسلام ومنهم من قال انه ممكن في ذاته لكن الامتناع جاء
من وجه اخر وسياتي بيانها في اثناء البحث قوله ولما ثبت ان للعالم صانعا
وفي قوله ثبت اشارة الى مذهب من انكر الصانع ثم ههنا ثلاث مقدمات
اثنان منها ترتيبي والثالث تقريبي اما المقدمة الاولى فان الله تعالى صانع العالم
لانه خلقه وابدعه واراد وجوده واخرج من العدم الى الوجود فيكون
خالقا ومالكا والمقدمة الثانية ان العالم ملكه ومتصرفه لا شريك له فيه
بالدلائل الدالة على الوحدانية والمقدمة الثالثة انه لما كان مالكا للعالم
والعالم ملكه يجوز من المالك التصرف في ملكه اي تصرف يشاء من الامر
والنهي والحظر والاباحة فكل عاقل يضبط هذه المقدمات الثلاث يحكم
عقله انه جاز له التصرف في ملكه ومن التصرفات ارسال الرسل فيحكم العقل
بارسال الرسالة فيكفي لذا كان الرسالة من مقتضيات الحكمة قوله
ملك التخليق هذه اضافة الى السبب اي ملك حصل بسبب التخليق كقوله ملك اي الله

البشرى قوله اذ هو الموجد له من العدم هذه نكتة في اثبات الملك لله تعالى
في العالم وفي كل جزء من اجزاء العالم وقوله المخترع والاختراع الايجاد ايضا
لا عن اصل هذه النكتة مقوية للنكتة الاولى وقوله فكان له تقريب لهاتين
النكتتين قوله على اي جهة وجد شاء من وجوه التصرف اي الارسال والامر
والنهي والحظر والاباحة فان قيل الحظر اصل او الاباحة على ما اختلفوا
فكيف يكون بالتصرف قلت المراد الحظر والاباحة الطارئتان دون الثابتة
قوله في كل اي في كل جزء من ذلك اي من العالم قوله ثم يعلمهم اي
يعلم بني ادم ذلك يعني التصرف فيهم من الاطلاق والايجاب والحظر والاباحة قوله
باي طريق شاء اي شاء الله وقوله ان شاء فعل ذكر بيان الطريق وقوله
فعل ذلك اي علمهم التصرف فيهم بان خلق العلم لهم بذكر التصرف عليهم كما خلق
في ادم العلم بالاسماء بدون الارسال عليه او بارسال رسول من جنسه نحو البشر الى
البشر او من خلاف جنسه نحو الملك الى البشر قوله على ان البشر مهيا هذه النكتة
الاخرى في بيان ان الارسال ممكن بل حكمة وليس بممتنع وهذه النكتة بناؤها على حكمة
ثلاث مقدمات وتقريب المقدمة الاولى ان البشر مهيا لقبول الحكمة والعلم
وبلوغ درجة الكمال الثانية قوله ثم صانع العالم هو الحكيم العليم اي
يعلم ان البشر مهيا لهذه الكمالات الحكيم يعطي لمن يصلح لبلوغ الكمال ولا
يعطي لمن لا يصلح الثالثة انه تعالى موصوف بالرافة والرحمة والظاهر
انه يرحم على من يعلم فيه الصلاح وبلوغ الكمال الرابعة فلا يمتنع منه امداد يعلم
المجبولين اي المخلوقين على النقيصة اي النقصان وهو نقصان الجهل
بالاحكام والشرايع اذ هو الحكيم العليم الرؤف الرحيم وعباده مهيا وعبادة
لقبول الكمالات الدينية والدنياوية فلا يبعد من الله تبليغهم الى درجة الكمال
بل كان حكمة فضلا فثبت ان ارسالهم من مقتضيات الحكمة قوله بما
توجب زوالها اي ارسال الرسل وانزال الكتب وتعليم الاحكام وهداية
الطريق وملازمة التحقيق بالتوفيق قوله من مصالح دارهم اما
في الدنيا فالنكاح والطلاق والحدود والشركات والبياعات والاجارات

والودايع وساير الوثايق واما في الاخرة فالصلوات والطهارات والزكوات
والحج والصوم قوله تحققه اي يحقق ان في ارسال الرسل مصالح دارهم
قوله ينتفع بما امر به المامورون اي ينتفع المامورون بما امرهم الله تعالى به من
نحو الصلوة والزكوة فان منافع الامور الدنياوية راجعة اليهم قال الله تعالى وزنوا
بالقسطاس المستقيم ومنافع الامور الدينية راجعة ايضا اليهم قال الله تعالى واقيموا
الصلوة واتوا الزكوة واما النهي ولا تبخسوا الناس ان لا تطغوا في الميزان
فان المنافع كلها راجعة اليهم في الدين وفي الدنيا واظهر من هذا قوله تعالى آمنوا
فان الايمان بالله سبب الامان في الدنيا عن السبي والقتل والسعادة في الاخرة
عن النار والدار وكذلك النهي عن الكفر قوله ان تحيد اي تميل الحيد
الميل قوله لا تشكر هذه النكتة الى اخرها لاثبات الامكان والحكمة وان
الارسال من مقتضيات الحكمة بيانه ان الله تعالى خلق ادم واولاد ادم وعلق
بقاءهم بالاغذية والادوية وحبب اليهم بقاءهم وخلق العالم وجعل جواهر
العالم على اقسام اربعة منها ما يصلح للغذاء ومنها ما يصلح للدواء ومنها ما كان
سما قاتلا ومنها ما ليس بغذاء ولا سم ولا دواء فالغذاء للبقاء والمنفعة والادوية
لحفظ الصحة والسم لدفع المضرة والباقي لانتفاع الزينة فان قيل ما من
شيء الا وفيه نوع مضرة فان الامراض الحادثة في الابدان تحدث من الاغذية
فكيف صح هذا التقسيم قلت هذا لا يضرنا لان التقسيم باعتبار الخواص
والمضرة الحادثة في الابدان من الاغذية والادوية عارضة نادرة بسبب ضعف
المزاج قوله ليس في قوى العقول بيانه ان اسباب العلم ثلاثة الحواس
والعقل والخبر الصادق وهذه الطبايع والخواص ليست مما يدركها الحس
ولا العقل فبقي الخبر من المخبر الصادق قوله لم يكن لخلق كل جوهر الخ
هذه مقدمتان للتقريب احديهما ان الشارع لو لم يبين خاصية كل شيء من الغذاء
والدواء والقتل والانتفاع لم يكن لخلق الجواهر على هذه الطبايع فايدة ولما كان الغذاء
سبب البقاء ولكان الخادم على العبث والسفه جل الله تعالى عن ذلك وثانيهما انه لو
لم يرد الشرع ببيان هذه الطبايع والمنافع والمضار لما امكن للبشر الوصول
الى ما كان سببا لبقائهم ولما امكن الاحتراز عما كان سببا لفنائهم فان امتنعوا

عن التناول لما تواجوعا وان اذموا الما توا شروعا قوله والعقل لا يطلق التجربة
اى لا يجوز ولا يبيح هذا جوابا باشكال وهو انه لا نم انه لا يمكنهم الوصول الا ببيان الشارع
بل يمكن الوصول الى طبايعها بالتجربة وهى من الموصولات الى المقاصد فاجاب بانه لا يخ
اما ان يجرب بنفسه وح صار سببا للهلاكة وفيه عود الامر على موضوعه بالنقض لانه يتناوله
ليصير سبب البقاء فصار سبب الفناء او يجربه بغيره وفيها افناء الخلق ونقض بنية
المعصومة فثبت ان العقل لا يطلق التجربة فان قيل الشرع امر بتحمل الضرر الادنى
لدفع الضرر الاعلى فان هلاك القليل ضرر يسير وفى الوقوف على طبايع الاشياء سلامة
كثير من الابدان فح تجوز التجربة قلت الاشياء الضارة القاتلة على مراتب منها ما يعمل
فى الحال ومنها ما يعمل بعد اسبوع ومنها ما يعمل بعد شهر وبعد سنة واكثر من ذلك فاذا لا
يمكن الاطلاع عليها فلا يحصل العلم بالتجربة قطعا قوله تحقيقه اى تحقيق ان الارسال
ممكن وحكمة قوله ان البشر لو امكنهم الوصول الى ذكره اى الى معرفة ما يصلح للغذاء
والدواء والغناء وغير ذلك بالعقل يعنى سلمنا ان فى العقل امكان الوصول الى معرفة
خاصية جميع الجواهر لكن البقاء ~~للغذاء والدواء~~ احب الاشياء الى الانسان وكلا جبلوا
على حب البقاء وحب ما كان سببا للبقاء من الاغذية والادوية والملابس والمناكح
الحسنة فلا بد من اسباب علل تتعلق الاحكام بها وتكون المختص بذكر العلل والاسباب
مختصا بذكر الاحكام لينقطع طمع الغير والا لتنازع كل الى ما عرف به بقاؤه ولتناول
ما يرجو فيه دوامه فيقع ح افتح تجاذبا وافظع تغالبا ثم يفضى ذلك الى التقاتل
والتفانى وانقطاع النسل وارتفاع الجنس وانعدام عاقبة حميدة وهو باطل فثبت
ان الارسال حكمة حتى لا يلزم فساد العالم قوله الى ما يميل اليه طبعه اى من
الجوارى الحسان وحسان الصبيان والدواب الفارهة والدور الواسعة والبساتين
النازهة والامتعة الفاخرة قوله ذكره اى كل واحد من المنازعة والعداوة
والضغائن والاحقاد والضغائن جمع ضغينة وهى الغضب والاحقاد جمع حقد
وهو الحقد قوله وفيه اى فى هذه الجملة وهى التقاتل قوله تحققه
انه فى قوى العقول الوقوف على جمل المحاسن والمساوى ببيانه ان فى العقل الميل
الى المحاسن مجملا والنفرة عن القبائح مجملا والعقل يقف على جمل المحاسن وجمل
المساوى دون اعيانها ونعنى بجمل المحاسن اجمالا ان يعرف العقل المحاسن اجمالا

لا تفصيلا وتفسيرا وكذلك يعرف المساوى اجمالا لا تفصيلا وبيانه ان العقل يعرف
ان خدمة الرب حسن لكن لا يعرف اعيان وجوه الخدمة ويعرف ان الصلوة حسنة
لكن لا يعرف اعدادها وكيفياتها واوقاتها ويعرف ان انفاق المال والاحسان
حسن لكن لا يعرف ان انفاق الكل او البعض ومع النية او بدون النية الى الفقير
او الى غير الفقير وكذلك فى المساوى يعرف العقل ان خلاف الرب قبيح لكن لا يعرف
العقل ان خلاف الرب قبيح لكن لا يعرف افراده وانواعه ويعرف ان العناد
من العباد قبيح لكن لا يعرف انه بما يحصل وبما لا يحصل ويعرف ان سفك الدماء
او يحرمه نسيان الرب قبيح لكن لا يعرف طرقهما فلا بد من شارع يبين هذه
الافراد والاعيان ليتميز العالم من الجاهل والغبى من الذكى قوله يؤيد
يعنى ان الارسال حكمة ان العقول داعية الى المحاسن منفردة عن القبائح لان
الامر دعا الى اتيان الفعل والنهى دعا الى ترك الفعل فان قيل سلمنا ان دعاء
العقل بمنزلة الامر ونفرة بمنزلة النهى اما لم قلتم بانه يجب امتثال هذا الامر
والنهى قلت لما خلق الله تع العقل مايلا الى المحاسن ونافرا عن القبائح يكون
العقل دليل امر الله ونهيه كالخطاب النازل من السماء يعنى يكون دليلا على امره القائم
بذاته فكلما خلق العقل مايلا الى كذا متنفرا عن كذا وتقديره انه لو لم يرد الشرع ببيان كل
فرد من افراد تلك الجمل لكان الامر به امرا بما لا يتوصل اليه وانه مح قوله والذى
يؤيد هذا كله يعنى يؤيد جميع ما ذكرنا من جمل المحاسن والامر والنهى قوله
ان شكر المنعم مودع فى العقل لان العقل يامر بشكر من انعم عليكم واحسن اليكم ويمنع
عن اساءة من احسن اليكم واهانة من اكرمكم على هذا اطبق العقلاء وذهب العلماء قوله
لما فيه اى فى الشكر من الحسن وخطر الكفران لان الكفران ضد الشكر فلما ثبت حسن
الشكر ثبت قبح الكفران قوله وليس فى العقل الوقوف على قدر النعم لما ان
الله تع خلق البشر فى احسن تقويم وسخر لهم جميع ما على وجه الارض من غير سابقة
طاعة ولا واسطة عبادة تقتضى المكافاة ولا استحقاق مستحق فكانت نعما مبتداة
ثم هذه النعم على انواع منها نعمة الوجود والحيوة وما يتعلق منها من حسن الصورة
والسيرة وتركيب الحواس الظاهرة والباطنة والاعضاء الظاهرة والباطنة والاقدار
قد

والانوار ومنها دفع البلايا الحادثة في الابدان بسبب الادوية والاغذية ومنها
صيانتك عن الحيوانات العادية والايدي الخاطفة ومنها البساتين والاشجار
والانهار والمياه والانوار وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فانظر هذه النعم
مع جلالة اقدارها وكثرة اعدادها تزيد شرفا ومنزلة حيث وصلت من الكريم الرحيم
الى العبد الضعيف اللئيم قوله وما يوازيها من الشكر يعني ينبغي ان يكون
الشكر كفاء للنعمة موازنا لها في ذاتها حسا وبانا في قدرها ولو لم يكن كذلك لم يكن
معتدا به ولا معتبرا الا ان يرضى المنعم بكرمه وجوده بما دون من حقه والعقل بالغصه
لا يعرف مقداره وكيف يعرف وان العقل الذي هو آلة المعرفة جزء من اجزاء العالم
النعم والجزء لا يحيط بكله الذي هو جزء منه واذا كان الامر على ما قررنا لن يتصور
من العبدان يأتي بشكر يكافي ادنى نعمة من النعم فضلا ان يكون مكافيا للكل فلا بد
من شارع يبين كيفية اداء شكر كل نعمة قوله في حيز الممكنات قال بعض انه
من الممتنعات وقد مر وقال بعض انه من الممكنات وعندنا هو من الواجبات اعني
انه من مقتضيات حكمة الحكيم ثم سواء كان من الممكنات او الواجبات لا يتعين
احد الا بدليل المعين لان الامكان قبل الاختتام ثابت في حق الخاص والعام فلا بد
له من دليل واعلم اولا انا نحتاج في هذه المسألة الى انه ليس بممتنع بل ممكن ثم الى انه
حكمة ومن مقتضيات الحكمة ووراء هذه المقدمات شروط منها انه لا يدعي المحال
كدعوى زرادشت وانه اسم رجل من المجوس قوله صانعين عاجزين لانه قال يزدان واهرمن
ان للعالم صانعا عاجزا انفكر في نفسه فتولد من فكرته الردية من يعاديه ويزاحمه
وهو غير عالم بعاقبة فكرته عاجز عن قهر عدوه او دعوى ماني باصلين قديمين بنور وظلمة
واما ماني فاسم لرجل من الثنوية والنسبة اليه المانية والمانوية ومذهبه ان
العالم مركب من اصلين قديمين احدهما النور والاخر الظلمة وهما جميعا حيان
سميعان بصيران فهذه الدعاوى مردودة بدون الفكرة وطلب الدليل قوله
وان كانت دعواه ممكنة لا يجب قبول قوله هذا شرط اخر وهو ان الرجل اذا ادعى النبوة
في زمان صحة لا يجب قبول قوله بدون الدليل بخلاف الاباضية وهو قوم منسوب
الى الاباض الاباض اسم رجل من الخوارج ومذهبه ان العاقل لا يكذبه فاذا قال
الرجل اني رسول كان صادقا في دعواه قوله ليس في حيز الواجبات يعني ارسال

الرسل

الرسل من مقتضيات الحكمة وفي حيز الواجبات اما تعين كل واحد من افراد
الانسان ليس بواجب بل من الجائزات واذا تعين هذا الرجل في حيز الجواز فلا بد
من دليل يعينه قوله فكان القول يعني قول الاباضية بوجوب قبول قوله يعني
قول مدعي النبوة قبل اقامة الدليل قولا يعني كان القول قولا بوجوب قبول قول من
يكون وهو مدعي النبوة قبول قوله وهو المدعي كفرا يعني من يكون قبول قوله
كفرا وتقدير الكلام ان من قال ان قول كل مدعي مقبول ويحتمل ان يكون كاذبا
وقبول قول الكاذب كفر فهذا القول وهو مذهب الاباضية مفض الى هذا القول
فان قيل هذا معارض لانه من قال يجب الرد بدون الدليل كان القول برد قول
قوله قولا برد قبول قول من يكون الرد قبول قوله كفرا لانه يحتمل ان يكون صادقا
في دعواه فيكون رد قوله كفرا وقيل كان القول برد قبول قوله قولا برد قبول قول
من يكون قبول قوله ايمانا قلنا هذه المعارضة فاسدة لان تصديق الصادق
قبل اقامة الدليل ليس بفرض فلا يكون انكاره كفرا فاما تكذيب الكاذب في الحال
فرض فيكون تصديقه كفرا قوله وهو المعجزة وماخذها العجز الذي
هو نقيض القدرة سميت معجزة لانها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ثم العجز
في الحقيقة اسم لمثبت العجز وهو النبي كالمقدر اسم لمثبت القدرة الا ان الفعل المظهر
للعجز سمي بها مجازا والهاء الداخلة فيها للمبالغة كالنسابة والعلامة والرواية قوله
وحدها على طريقة المتكلمين انما قيد قوله على طريقة المتكلمين لان حدها على راي الفلاسفة
هي الفعل الجزوي المحكم الالهي يفوق القوة الطبيعية والنفسانية وحدها عند المتكلمين
انها ظهور امر بخلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة الخ اعلم ان
هذا الحد مشتمل على القيود الستة القيد الاول ظهور امر لان المعجزة امر وجودي
لا عدمي فان قيل عدم القدرة على الكلام كانت معجزة لزكريا تحقيقا للبشارة وانما
قلنا انها معجزة لانه منع عن العادة والمنع عن العادة على يدي مدعي النبوة نقض العادة
فيكون معجزة قلت لا نسلم انه امر عدمي بل وجودي لان العجز وهو صفة تمتنع بها القادر
عن اتيان الفعل صفة وجودية ولان الله تعالى خلق المانعية في لسانه فيكون وجوديا ولانه

دليل صدق البشارة لا اعجاز الغير والمراد من الامر الفعل دون الامر المعهود
والقيد الثاني كونه على خلاف العادة والعادة ما وقع على سبيل الدوام والتكرار وخلاف
العادة ما وقع نادرا والعادة وخلاف العادة كلاهما من الممكنات والمعجزة ما كان
على خلاف العادة والقيد الثالث في دار التكليف يسمى الدنيا دار التكليف والاخرة دار
الجزاء والتشريف والدار في اللغة اسم للعرصة اطلق اسم الجزء على الكل والتكليم
ايجاب فعل شاق والقيد الرابع لاظهار صدقه احتراز عن الكذب قوله مدعي
النبوة احتراز عن مدعي الالوهية وصاحب الكرامة والخامس مع نكول من يتحدى
به عن معارضته بمثله والنكول فهو من النكل وهو القيد ونكل بالفارسية بند
والمراد ههنا العجز والامتناع والتحدي از كسى چيزى درخواستن كه وى را
با نبرد برابرى كند در كارى تا عجز او ظاهر شود كذا ذكره في مصادر الزوزني وقيل المخاصمة
والضماير الثلاثة في به ومعارضته ومثله يحتمل ان يكون راجعة الى الفعل الذي
هو معجزة وفي يتحدى ضمير يرجع الى من وهو فاعل يتحدى قوله الدليلان
اي الفعلان المخالفان للعادة على يديهما سميا دليلين لدلالتهما قوله فيسقطان
لانهما لو لم يسقطا يلزم اجتماع النقيضين وهو النبوة واللانبوة او الضدين وهو
الصدق والكذب قوله على الحد الذي بيّنا وهو ظهور الامر الخ قوله على
يدي مدعي النبوة خص اليد بالذكر وان كان الفعل المخالف للعادة يخلق الله تعالى لا بصنع
النبي فان انشقاق القمر واجتذاب الشجر واستنطاق الحجر يخلق الله تعالى ولا صنع للنبي
فيها فكيف ليديه لكن اضاف اليه لانه خلق لتصديقه واضاف الى يديه لان الة
الفعل اليد فاضيف اليها بهذه المناسبة قوله ووجه اي وجه دلالة المعجزة
على صدق مدعي النبوة انما تقرر في عقولنا اي علمنا بعقولنا ان الله تعالى
يسمع دعوى هذا الرجل الذي يدعي النبوة هذه مقدمة والمقدمة الثانية
انما ظهر على يديه خارج عن قوى البشر لانه خلاف العادة وما كان مخالفا للعادة
فلا يكون في مقدور البشر ولا مكسوبه قوله بل عن مقدور جميع الخلائق والمراد
منها الملائكة والجن والشياطين والحيوانات دون الجمادات فان قيل ان
الملائكة قادرون على افعال خارجة عن قوى البشر نحو الصعود الى السماء والنزول

48

في زمان قليل وكذلك الجن والشياطين قادرون على افعال خارجة عن وسع البشر
نحو الذهاب من المشرق الى المغرب في زمان لطيف فكيف صح قولكم ان ما كان
على خلاف العادة فهو خارج عن وسع البشر بل على مقدور الخلائق قلت مراد
الشيخ رحمه الله ما ظهر على يدي مدعي النبوة من استنطاق الحجر واجتذاب الشجر وانشقاق
القمر وشكاية الناقة وحنين الاسطوانة وهذه ليست في مقدور الملك ولا الفلك
ولان ما قلت من خلاف العادة فهو على وفاق العادة في حقهم ومرادنا ما كان
على خلاف العادة مطلقا قوله ولا قدرة عليه الا لله اعلم ان ههنا ثلاث مقدمات
احديها ان الله تعالى سامع دعوى هذا المدعي وثانيها ان هذه الافعال مقدور الله ولا قدرة
للغير عليها وثالثها انه كلما وجد هذه الافعال وحدث بخلق الله تعالى واذا ثبت هذه المقدمات
فنقول اذا وجدت هذه الافعال عقيب دعوى المدعي كان وجوده عقيبه دعوى تصديقا له
من الله تعالى لانه هو القادر على الخارق لا غيره والتصديق الفعلي كالتصديق القولي فصار
كان الله تعالى قال فلان رسولي فصدقوه قوله ثم قد ثبت بوقوف الناس على طبايع الجواهر
اعلم انا اثبتنا اولا ان الارسال ممكن خلافا لمن قال بالامتناع ثم اثبتنا انه من مقتضيات
الحكمة خلافا لمن قال بالامكان دون الحكمة والان نثبت ان الارسال كان ثابتا في الزمان
السابق فنقول قد بينا ان الجواهر الموجودة منقسمة الى غذاء ودواء وسم ولا يمكن التمييز بينهما
لا بالعقل ولا بالحس ولا بالتجربة فيفنى العمر فثبت ان التمييز وقع باخبار من كان عالما بطبايعها
ووجدنا الناس قد اسندوا الى طبايعها ولا اسند الا بالرسول فثبت الرسالة فيما مضى
وكذلك معرفة مقادير الادوية التي تتعلق بها المصلحة وبالنقصان منها لا يحصل المقصود
وبالزيادة عليها يحصل الضرر ولا وقوف على هذه المقادير لا بالحس ولا بالعقل فبقي الاخبار
على لسان رسول من كان عالما بمقاديرها ولهذا لو سئل الاطباء عن معرفة الادوية ومقاديرها
قالوا اخذنا من بقراط فان قيل ممن اخذ بقراط قالوا من الامام الذي عرج بروحه
الى السماء فاطلع عليها وكذلك العلم بالنجوم وهيئة الافلاك وطبايع الكواكب وكيفية سيرها
والسعد والنحس منها واحكام الاتصالات بينهما لا يتوصل الى ذلك الا بالتوقيف ولهذا
لو سئل اهل النجوم عن معرفة هذا العلم قالوا اخذنا من هرمس الحكيم الذي عرج الى
السماء وقيل هو اسم ادريس عليه السلام وقيل نزل هذا العلم عليه فثبت بمجموع هذه الدلايل

ويرهما

ان ارسال الرسل كان ثابتا في الزمان السالف قوله ثم على طريق التعيين اعلم
انا اثبتنا اولا على سبيل الاجمال ان ارسال الرسل ممكن وحكمة وواقع ثم ندعي على سبيل
التعيين ان موسى وعيسى وسليمان رسل الله ع قوله فالذين ثبت فالذين مبتداء
وثبت صفته وقوله انهم ظهرت فاعل ثبت وقوله ثبت نبوتهم خبر المبتداء قوله
كقلب العصا قلب العصا واليد البيضاء وانفلاق البحر كان لموسى ع وابراء الاكمه والابرص
واحياء الموتى هذه الثلاثة لعيسى ع والابراء بيزار كردن نيكو كردن واخراج الناقة لصالح
النبي ع والثلاثة الاخيرة وهو تسخير الجن والشياطين والطيور لسليمان ع وانما
خص الشيخ هذه الانبياء بالذكر لكثرة المعجزات لهم ولشدة وقايعهم ولشهرة احوالهم
ولانه قدم معجزات موسى وعيسى ع لوقوع البحث مع اليهود والنصارى واما
صالح وسليمان كان قريبي العهد منهم ومن ديارهم فلذلك ذكرهما معهما قوله ثبت
نبوة هولاء الانبياء بسبب اقتران هذه المعجزات بدعاواهم واقتران هذه المعجزات
ثابت في حق نبينا فكان نبوته ثابتة قوله المباينة حيل المحتالين اي المفارقة
حيل الذين يحتالون في الامور لحو جر الثقيل واختراعات المحترفين في حرفهم
والمحتال كالمختار في ان الفاعل والمفعول على وزن واحد قوله والمجاوزة
اي المتعدية قوله المخرقين اي المفترين المعتذرين الاكاذيب والمخرق
دروغ گفتن ودر بافتن قوله الزائدة عند شدة الفحص والتامل صحة ووكادة
وقوله الزائدة يحتمل ان تكون متعدية وقوله صحة ووكادة مفعول ويحتمل ان
تكون حالا وقوله صحة ووكادة منصوبان على التمييز والفحص هيهنا الطلب
وفي اللغة نيك خواستن واكردن وجو بدن واعلم ان هذا جواب اشكال وهو انه
لا نم ان ما كان على خلاف العادة فهو خارج عن طوق البشر اليس ان الشعبذة
والمخرقة والسحر خلاف العادة فاجاب الشيخ بالفرق بين المعجزة والمخرقة
والشعبذة والسحر فقال ان العاقل اذا تامل في المعجزة تزداد عند البحث والتامل
صحة ووكادة ويقينا ووضوحا وثباتا على مر الدهور وكر العصور بخلاف
الشعبذة والمخرقة لانهما تزدادان عند البحث والتامل فيهما ضعفا واضمحلالا
ووهنا ووهاء اذ المخرقة تمويه محض والشعبذة مبنية على شغل اعين الناظرين

لشيء ثم اخراج غيره وعلى المهارة في خفة اليد واما السحر فلا بد له من العزيمة
والكلمات المولفة من الشرك الخالص والكفر المحض واستعمال الاقذار والنجاسات
والمواضع المنتنة والاستعانة بالشياطين والارواح الخبيثة ويجري غالبا
على ايدي المحض في الفساد والخبث والفرق بين النبي والساحر وبين المعجزة
والسحر ثابت بين ذاتيهما وكلاميهما وحاليهما ومقاميهما على انا نقول ان المعجزة
ما ظهر على خلاف العادة عقيب دعوى النبوة والساحر والمشعبذ وصاحب
المخرقة لو ادعوا النبوة ما اظهر الله عليهم مما اظهروا قبل ذكر قوله والتمويهات
والتمويه في اللغة اسخار كردن وبياراستن وتلبيس كردن قوله ثم
من كان مساويا لهم في الدعوى والبرهان كان مساويا لهم في صحة الدعوى
لان الاشتراك في العلة والدليل يوجب المساواة في المدلول الاشتراك في الحكم
وكذا الاشتراك في السبب والشرط توجب الاشتراك في المسبب والمشروط واذا
المساواة في العلة والدليل توجب المساواة في المدلول والمعلول ولان اشتراك
الاستواء يطلب من حيث المعنى الذي به صار العلة علة دون الصورة
فان قلب العصا واحياء الموتى وانشقاق القمر كلها علة واحدة من حيث انها
خارجة عن العادة على يدي مدعي النبوة فاذا كان قلب العصا مثبتا لرسالة
موسى كان انشقاق القمر علة ايضا لاثبات رسالة محمد ضرورة ع قوله
في صحة الدعوى لان صحة الدعوى باربعة اشياء اولها كون الدعوى
في حيز الامكان لان دعوى الممتنع ممتنع لا تقبل دعواه بل ترد والثاني ان
ياتي ببينة مطابقة للدعوى والثالث ان يكون دواعي الجرح منتفية والرابع
سلامة الدعوى والدليل عن المعارضة والمناقضة وهذه الشروط الاربعة
موجودة في حق نبينا ع اما الاول فلان دعواه الرسالة امر ممكن لما مر
من الدلائل واما الثاني فببينة مطابقة لدعواه لانه ع ادعى امرا الهيا
واتى بالبينات الالهية التي تفارق قوى الخلائق كما مر واما الثالث
فدواعي الجرح منتفية لان دواعي الجرح اربعة الكفر بالله والكذب على الله
والفسق في اوامر الله والجهل باحكام الله وهذه كلها منتفية عن رسول الله

الجرح ما كان سببا لرد الشهادة ه

واما الرابع فسلامة الدعوى والبينة عن المعارضة والمناقضة قوله تحدى
ان نبينا تحدى جميع الخلائق وطبقات المبعوث اليهم فما قدر احد عن معارضة
ولا مناقضة وامن اشراف الاطراف وتوجه اليه اهل الخلائق والوفاق
فعلمنا ان دعواه وبينته عن المعارضة والمناقضة قوله ثم ان نبينا
المصطفى محمد بن عبد الله قوله نبينا اسم ان وقوله محمد بن عطف بيان وقوله
يساوى خبره قوله يساوى غيره من الانبياء في صحة الدعوى وشرائطه وفي
ظهور المعجزات على يديه قوله اجتمع في حقه ما لم يوجد ذلك لغيره نحو القران فانه
معجزة له وساير الكتب السماوية ليست بمعجزة ونحو انشقاق القمر فانه خاص
لنبينا ونحو العروج الى السماء السابعة وفوقها واذا كان مساويا لساير الانبياء
فيما هو دلالة النبوة والرسالة وفيما هو من خواص النبوة فيساويهم في صحة
دعواه ووجوب قبول ما ادعى انه من عند الله ونصدقه في جميع ذلك قوله
فاما اياته الحسية فنقول ايات رسالته عم تنقسم الى قسمين حسية وعقلية
والحسية ثلاثة اقسام منها ما كان في ذاته ومنها ما كان في اخلاقه قوله
فما ثبت له اي لرسول الله قوله من العجايب اي نظهر الله للاعين من
العجايب المخالفة لمجرى الطبايع اي من الامور العجيبة على خلاف الطبيعة
نحو النار بدون الاحراق والماء بدون الاغراق والسم بدون الهلاك مع ان
النار محرق والماء مغرق والسم قاتل قوله والبدايع المفارقة للمعهود
من العادة يعني والامور البديعة للمعهود نحو شرب الكثير من البشر القليل
من الماء لانه خلاف المعهود لا خلاف الطبيعة لان القليل من الماء لا يكفي لكثير
من البشر عادة نحو اكل كثير من الناس القليل من الطعام قوله كانشقاق
القمر روى انس رض ان المشركين سالوا رسول الله اية وعينوا هذا فاشار
رسول الله الى القمر وكانت ليلة مقمرة فانشق القمر وعليه عامة الصحابة ومن
بعدهم من الامة وقال ابن مسعود رض لقد رايت حراء بين فلقتي القمر قوله
وانجذاب الشجر قال جابر رض سرنا مع رسول الله حتى نزلنا واديا افيح فذهب
رسول الله يقضي حاجته ولم ير شيئا يستتر فاذا شجرتان بشاطى الوادي فانطلق

منها ما كان خارجا عن ذاته

رسول الله الى احدهما فاخذ رسول الله بغصن من اغصانها فقال انقادي
علي باذن الله فانقادت معه كالبعير المخشوش الذي يصانع قائده حتى اتى الشجرة
الاخرى فاخذ بغصن من اغصانها فقال انقادي علي باذن الله فانقادت
معه حتى اذا كان بالوسط الوادي لمنصف مما بينهما قال التئما علي باذن الله
فالتئمتا فجلست احدث نفسي فحانت مني لفتة فاذا انا برسول الله عم مقبلا
واذا الشجرتان قد افترقتا فقامت كل واحدة على ساق قوله وتسليم الحجر
عليه عن علي رض قال كنت مع النبي عم فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله حجر
ولا شجرة الا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله قوله ونبع الماء من اصابعه
عن عبد الله بن مسعود قال كنا مع رسول الله في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة
من الماء فجاؤا باناء فيه ماء قليل فادخل يده في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك
والبركة من الله فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابع رسول الله عم قوله
وحنين الجذع قال جابر رض كان رسول الله عم اذا خطب استند الى جذع
نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي
كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها
اليه فجعلت تان انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال الراوي بكت
على ما كانت تسمع من الذكر قوله وشكاية الناقة عن يعلى بن مرة قال
بينا نحن نسير مع رسول الله عم اذ مررنا ببعير يستقى عليه فلما راه جرجر فوضع
جرانه فوقف عليه رسول الله عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال
بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال
اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكا كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
الحديث قوله وشهادة الشاة المصلية عن جابر رض ان يهودية من اهل
خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله عم فاخذ رسول الله الذراع فاكل
منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية
فدعاها فقال اسممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي الذراع قالت
نعم قلت ان كان نبيا فلم يضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها ولم

يعاقبها قوله وشربا الكثير من البئر القليل من الماء قال جابر رض عطش
الناس يوم الحديبية ورسول الله بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا
ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي عم يده في الركوة فجعل
الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل كم كنتم قال
لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة قوله وما كان من السحاب الذي يظلله
قبل بعثته روى ابو موسى في حديث خروج النبي عم الى الشام مع اشياخ العرب
فاقبل وعليه غمامة تظله اي اقبل الراهب الى طلب النبي وهو في رعية الابل على
راسه غمامة تظله قوله وغير ذلك نحو استنطاق الاحجار وخرور الاشجار
قوله ومنها اي من المعجزات الحسية ما هو في ذاته كالنور الذي كان ينتقل
من ظهر اي الاصلاب الى بطن اي الارحام ومن بطن اي الامهات الى ظهر اي
الابناء الذين صاروا ازواجا كما نقل من ظهر ادم عم الى حواء ومنها الى ابنها الى
يوم الخروج وقد روي في الاخبار انه كان في جبين ادم كلما سجد
ادم وسبح سبح النور معه فسال ربه ليريه فنقل الى السبحة فنصب ادم اصبعه
وسبح الله فسبح مسبحة فصار هذه الفعلة سنة لاولاد ادم عند الاقرار بالوحدانية
ثم ينتقل النور من ادم الى عبد الله ابي رسول الله عم فاستقر في جبينه فاستقبلته
يوما خثعمية فرات النور وقد اخبرت به فرغبت فيه وعرضت نفسها عليه
وخطبت نفسه فزوج وباشر امراته وحملت ثم رجع اليها فابت فان قيل
كيف يوصف النور وهو عرض بالانتقال قلت للتشريع ولانه جعل العرض بقا
من الممكنات والله موصوف بالقدرة على المقدورات فان قيل يلزم بقاء العرض
زمانين وانه من المحالات قلت للتشريع ولانه جعل العرض في حكم الجواهر كما في
فروع الشرايع فان قيل كيف ينتقل انتقل مع المني او مع غيره قلت الانتقال
منقول والكيفية مجهولة والله بكل شيء عليم قوله وما كان من الخاتم بين كتفيه
روى انه كان بين كتفي رسول الله خيلان كامثال الثآليل لو جمعت لصار خال جمع
محمد رسول الله عم وفي حديث كان اسفل من غضروف كتفه [?] والغضروف
ما لان من عظم الكتف قوله وما روي انه كان ربعة يعني تميا نه بالا ازدحام

طويلين اي لا يقوم بين طويلين الا فاقهما يعني كان اعلا منهما فان قيل
هذا تناقض لانه اذا كان ربعة لا يكون طويلا لانهما وصفان متنافيان فكيف يفوق
الطويل قلت كان ربعة اذا كان لا يزاحم الطويل فاما عند المزاحمة كان فائقا عليهما
فان قيل ففي حال المزاحمة لا يخلو اما ان كان ربعة او لم يكن فان كان ربعة يلزم
الجمع بين المتضادين وان لم يكن ربعة لا يكون معجزة قلت كان في الواقع
ربعة الا انه عم يرى كذلك في هذه الحالة كيلا يفوقه احد قوله كان احسن
اي انور وفي حديث براء رايته في حلة حمراء لم ار شيئا قط احسن منه وفي
حديث جابر بن سمرة لانه مثل الشمس والقمر اي وجهه قوله اطيب ريحا
من المسك روي انه كلما مر بموضع يفوح ذلك الموضع زمانا طويلا وفي حديث
انس ولا شممت مسكا ولا عنبرا اطيب من رائحة النبي عم قوله كان الين
من الحرير اي بشرة بدنه ويديه لا في المشية لانه كان [?] وفي حديث انس
ما مسست ديباجة ولا حريرا الين من كف النبي عم قوله وقد وصفت
خلقته اي ذاته بما لا يوصف يعني باوصاف لا يعرف احد اي من الاولين
والاخرين يوصف بمثله اي بمثل محمد عم قوله حسبا وجمالا ايضا على
التمييز قوله وصفه على التفصيل ربيبه هند بن ابي هالة وهند كان
ابن خديجة رض من ابي هالة وابو هالة كان زوج خديجة فمات وهند
ربي في حجر النبي عم فلهذا سمي ربيب رسول الله عم وقد وصف الرسول بين
الصحابة بهذه الاوصاف فقال انه كان اطول من كل مربوع واقصر
من المشذب عظيم الهامة رجل الشعر ازهر اللون واسع الجبين ازج
الحواجب اقنى العرنين يحسبه من لم يتامله اشم في عينيه دعج وفي
عنقه سطع وفي لحيته كثاثة ضليع الفم مفلج الاسنان ظاهر الوضاءة
الاعضاء عظيم الصدر سواء البطن ضخم الكراديس بعيد ما بين المنكبين دقيق
المسربة طويل الزندين رحب الراحة سائل الاطراف وسيم قسيم فخم
ليس بالجافي ولا المهين وصفه بهذا ربيبه عم قوله اطول من كل مربوع
وهو ضد البائن الا المشذب الطويل عن انس كان رسول الله عم ليس بالطويل
البائن ولا بالقصير قوله عظيم الهامة اي اعلا الراس قوله رجل

حلية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

الشعر شعر رجل اذا لم يكن شديد الجعودة ولا سبطا وشعر الرسول الى انصاف اذنيه
قوله ازهر اللون اي ابيض اللون اي اضوء اللون زهر لنا راضات وفي حديث
ليس بالابيض الأمهق الأمهق شديد البياض قوله اقنى العرنين الانف له نور يعلوه
يحسبه من لم يتأمله اشم قوله وفي عينيه دعج اي سواد وعين دعجاء بينة
الدعج وهي شديدة السواد وفي عنقه سطع اي ضيا وفي لحيته كثاثة يقال فلان
كث اللحية اي في لحيته كثرة وفي حديث جابر بن سمرة كان كثير شعر اللحية قوله
ضليع الفم وفي حديث جابر بن سمرة كان رسول الله ع ضليع الفم قوله مفلج
نحو رتل حسن النبتة ورجل رتل بين الرتل مفلج الاسنان قوله ظاهر الوضاءة
اي الحسن وضوء وضاءة حسن ورجل وضيء ووضاء اي حسن قوله عظيم
الصدر اي واسع الصدر قوله سواء البطن اي مستوى البطن قوله ضخم
الكراديس الكردوس رؤس العظام والمفاصل عظيم الاعضاء قوله دقيق
المسربة المسربة شعر دقيق من الصدر الى السرة قوله رحب الراحة اي
واسع الكف قوله وما كان في اخلاقه والاخلاق جمع خلق قوله ولا عرفت
منه اي من النبي ع هفوة اي خطاء قوله والهفوة والغفاوة اي الخطاء قوله
وما ولى دبره اي لم يفر من اعدائه على ما اصابه تقاعد من النكبات النكبات
جمع نكبة وهي محنة كما في الاحد وكما في يوم حرب هوازن روي ان النبي ع توجه
الى هوازن بعد فتح مكة مع جنده فهزم فعند الصحابة وبقي رسول الله ع راكبا على
بغلة بيضاء والعباس آخذ بعنان البغلة حتى حمل حملة وكسر كسرة ورجع الناس
رجعة قوله وذلك امكنه يعني امكن رسول الله الركون الى السكون الى وعد الله
اي الى ما وعد الله من العصمة فلم يخف اعداء بعد ذكر قوله لا يطري ولا يماري
المداراة مدارا كردن المماراة والمراة ستهيدن قوله وما كان فحاشا الفحش
بيهوده كفتن ولا صخابا اي ولا نقارا مبالغة من الصخب الصخب بانك كردن
قوله وما كان في الاشفاق اثر النبي كان في الاشفاق اي الشفقة على الامة
بالمحل اي الدرجة التي ع نبه عليه قوله وبارع حفظه البراعة بما سبب قوله
صبيا وناشئا وكهلا اي في حال كونه صبيا وناشئا وكهلا قوله عن تكلف التكلف
بتكلف كاري كردن التخلق بتكلف خودرا التخلق خوى كرفتن قوله اذ التخلق

يأبى دونه الخلق يعني لو تكلف في اتخاذ الخلق من غير ان يكون الخلق خلقته
يأبى دونه اي عنده الخلق قوله يشتغل اي النبي ع بالقيام فوض اليه
من تبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والاعباء كراتها از امور رسالة كلمه من لبيان
ما فوض وحمل قوله ثم اجتماع هذه المعاني في ذاته واحد فلم يكن معجزة
قوله ولن يظن هذا جواب اشكال وهو ان اجتماع هذه المعاني لا يوجب
كونه نبيا ولا يمنع الكذب منه فاجاب الشيخ ره بان اجتماع هذه المعاني من
النعم البيض العظام والمحن الغر الجسام فالظاهر ان الله تع لا يكرم احدا
بهذه النعم لا يكذب على الله تع قوله افكا الافك الكذب والتخرص والخرص
دروغ كفتن ودروغ بر بافتن قوله ما هو راجع الى قوله فانه بعث
بين قوم لا يكتبون ولا يقرؤن ولا يعلمون ولا يتعلمون ولما يدرسون وبلدتهم
كانت في البوادي لا يشهدها الا الاعاريب الاميون كان الغالب عليهم وانه
لم ينتقل الى عالم ولم ينتقل اليه عالم ولد فيهم ونشاء فيهم وعاش فيهم
وهذا دليل قاطع على انه اخبر عما اخبر وبين ما بين له فان قيل قد ثبت
انه سافر الى الشام قلت سافر في مدة يسيرة مع اهل مكة لم يغب عليهم
زمانا طويلا والثاني انه لم يكن قبل اظهار الدعوة متكلما لما اظهره ولا خائضا
في نظم كلام وتاليفه وليس في طبع البشر ولا في قصده القصد لمثل ذكر الخطب
الجليلة والتعرض بمخالفة العالم فجأة بلا سابقة استعداد ولا تقدمة زاد
ولا استعداد كلام وحيث شرع في هذا الامر العظيم والخطب الجسيم فجاة
علمنا انه شرع بمدد رباني فان قيل يحتمل ان يستعد في السر قلت لو شرع
في شيء من ذلك لظهر لمعاشرته ولما خفي له على اهل بطانته والثالث انه اظهر
نبوته في حال ضعفه وفقره وفاقته وقلة اعوانه وحارب جميع اهل الارض
وتعرض لملوك الدنيا وقهر الجبابرة وعاداهم معاداة الاين وهي اشد
انواع العداوة وسفه اباهم واحلامهم واحبارهم فهذا دليل قاطع على نبوته
فان قيل يحتمل ان يكون اظهاره بمعاونة اقربائه قلت كان اشد الناس
عليه عداوة اقرباؤه وعشيرته والرابع انه تحمل في اظهار دعوته المشاق
التي لا تخفى بمكانها والمتاعب التي ليس في الجبلة البشرية احتمالها فدام

على ذكر مدة عمره لا يسام عن شانه ولا يمتر عن دعوته ولا يسار شيئا ولا يطلع مالا
ومن هذا حاله فلا يكون الا حقا قوله ومنها ما هو راجع الى نسبه وهو انه دعوة
ابراهيم قال الله تعالى ربنا وابعث فيهم اى فى ذريتهم وهو ولد اسماعيل قال الله تعالى
رسولا منهم ولا نبي من ولد اسماعيل الا نبي الرحمة فثبت انه كان خلاصة اسماعيل
ونجل معد بن عدنان ونجيب نضر بن نزار وسليل نضر بن كنانة واروع بنى
لؤى بن غالب ولباب قصي بن كلاب وصريح عبد مناف وصفوة عمرو العلى
وهو هاشم وخلاصة عبد المطلب ومن قبل امهات ابائه كان متصلا بمضاض
بن عمرو الجرهمي جد ذكوره ولد اسماعيل وباخولة من الخزرج بسلمى
والدة عبد المطلب وبنى زهرة بامه آمنة وله انساب شريفة واحساب
كريمة من قبل امهات ابائه كالعواتك والفواطم ان علماء التواريخ والعارفين بانساب
العرب واشرافهم واجوادهم وشجعانهم لا يخفى عليهم ان كلا من المذكورين
كان عماد القوم ورئيس القبيلة وعظيم الزمرة وسيد العشيرة وممدوحا فى
دهره ومشهورا فى عصره فان قيل سلمنا انه موصوف بشرف الانساب لكن
كيف يكون معجزة قلت اجتماع هذه الانساب العظيمة الشريفة دليل انه صادق
فى قوله وفعله ثم مع هذا الحسب والنسب لا اشتغال منه بالزرق والتزوير والافتعال
من الممتنع المحال كما ان اجتماع الخصال الحميدة دليل فكذا هذا قوله ومنها ما هو
راجع الى دعواته كما دعا على مضر اذ قال اللهم اشدد وطأتك اى عقابك
على مضر واجعل سنيهم كسنى يوسف فامسك عليهم المطر حتى جفا النبات والشجر
وهلك المواشى ثم انكشاف الجدب عنهم ايضا بدعائهم فكثر المطر حتى هدم بيوتهم
وكذلك دعا على كسرى حين مزق كتابه فلم يبق كسرى وكذلك دعا على عتبة بن دعاءه
ابى لهب فافترسه الاسد وكذلك دعا لعبد الله بن عباس بالفقه والحكمة فاوتى
دفلى فقها وكذلك على ابصار الطالبين له فعموا وكذا على من ابغضه حتى شاخ
قوائم فرسه فى الارض فان قيل هذا لا يدل على نبوته لان دعاء الاولياء مستجاب
ايضا قلت اجابة سائر الدعوات خارج عن السنة والعادة فمن هذا الوجه
يدل على النبوة قوله ما ورد من البشارات منها ما ذكر فى التورية جاء الله
من سيناء واشرف من ساعير واستعلن من جبال فاران فان معناه
من التورية نزل على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير وهو اسم قرية

يدعى ناصرة وكان عيسى ساكنا فيها والقران على محمد بفاران وفاران اسم جبال
مكة باتفاقهم ومنها ما ذكر فى التورية لموسى انى اقيم لبنى اسرائيل نبيا من اخوتهم
مثلك واجعل كلامى على فمه واخوة بنى اسرائيل بنو اسماعيل ومثل هذا كثير قوله
اخباره عن امور ماضية منها اخباره عن الكائنات الماضية من اخبار انبياء
بنى اسرائيل وغيرهم مما لم يكن له ولا لاهل مكة علم بتلك الاخبار ولا خالط الاحبار
ولا تعلم من احد شيئا فهذا دليل على انه علم باخبار الله تعالى قوله والثانى اخباره
عن امور توجد فى المستقبل قال الله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقال تعالى واذ يعدكم
الله وقد كان كما اخبر الله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى
بأس شديد قوله ومنها ما ظهر بعد وفاته وهو اشاراته الى امور تكون بعد
وفاته كما مر فى فصل الاخبار قوله ومنها ما هو راجع الى مكانه واعلم ان بلدته
مآثره ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومسكن الام ومفخر العرب ومثابة قبائلها
وقبلة جماعتها وموسم فاتها ومأمن خائفها وملاذ هاربها وحرم الله واول بيت
وضع للناس ويأمن الوحش فيه حتى يجتمع مع الكلاب فى السباع وهذه سواته
ظاهرة وفيه مقام ابراهيم وزمزم فان وهنا ولو لم يكن بمكة الا امر الفيل
وظهور الطير من البحر لكانت آية كافية فى تعظيم شانها وجلالة قدرها وكرامة
اهلها ثم لا ارتاب ان هلاك الفيل واصحابه لم يكن لاجل سكانها لان سكانها عبدة
الاوثان والاصنام ولا لاجل طاعتها لانهم اما نصارى واما يهود واما كافر فثبت
ان هلاك الفيل وسلامة عبدة الاوثان ارهاصا لامر نبيه المصطفى فصان الله تعالى الاصنام
اباهم احتراما بخروج من بعثه من اصلابهم ثم ان بلدة هذا شانها اولى البلدان
والبقاع بخروج من يدعو الخلق الى الحق فلما جوزوا خروج النبي من مكان لا مزية
له على غيره من الامكنة فلان يجوزوا من مكان هذا شانها فان قيل هذا نوع
ترجيح لا معجزة قلت هذه الفضائل والشمائل خارج عن العادة وما كانت حصول صح
الفضائل بهذه البلدة الا لاجل النبي عم فكانت آية قاطعة له عم قوله ومنها
راجع الى زمانه فان النبي عم وقوله ومنها راجع الى زمانه فان النبي عم بعث

في زمان كانت مدة الفترة بين الرسل متطاولة والشرايع باسرها مندرسة
واثارا التخلف في الخلق بادية والهداة الى الدين منعدمة وطبيعة السبعية
على الخلق مستولية وكانوا يرون الاحق بالامارة من كان اسعد للاغارة مع
ان السنة الالهية جرت بعمارة الدين بعد قبورها واكمال الشرع بعد قصورها
فكيف اذا كان مندرسة اصلا ومنطمسة غبارا ووصلا والارسال في هذه
الزمان خلاف عادة الدوران ووفاق سنة الرحمن وعليه التكلان **قوله**
ومنها ما هو راجع الى كتابه قال المصنف وفقه الله اعلم ان كتابه من اعجب الايات
واظهر العلامات اذ هو اية قوية ودلالة عقلية وعلى ما مر الدهر باقية والى
صباح القيامة وافية ووجه الاعجاز فيه من وجوه احدها ان فصاحة
كلام العرب في بلاغة كلام خطاب العجم مبنية على اصول وفروع من الحذف والاضمار
والايجاز والاختصار والصريح والكناية والحقيقة والمجاز والتشبيه والاستعارة
والتقديم والتاخير والعكس والقلب والخبر الساذج والمؤكد وتاكيد المؤكد
والترشيح والتبيين وغيره من طرق الفصاحة التي لا غاية لفصاحتها
ولا نهاية للطافتها فكل هذه الفصاحات توجد في جميع الكلمات واما اجتماعها
من متكلم واحد في كلام فبخلاف العادة والله تعالى جمع جميع انواع الفصاحات نادر
والبلاغات والتشبيهات والاستعارة في كلامه المنزل من السموات بل في سورة من
هذه المنزلات بل في عشرة من الايات فثبت انه من اعجب الايات وابين
الدلالات وثانيها ان كلام العرب اما منثور او منظوم والمنظوم اما نظم الشعر
والرجز واما نظم الخطب واما نظم الرسالة والقران ليس من المنثور ونظمه يباين
نظم الشعر والرجز والخطب والرسائل فكان على خلاف عادة العرب وهو من
كلام العرب فكان اقطع اية وافصح دلالة على صدق النبوة واثبات الرسالة
وثالثها انه تحدى جميع العرب في جميع عمره بهذا الكلام وغيرهم بالقصور
وقدعهم بالعجز والنفور وبدا في مدح ما اتى به واعاد عليه وبالغ وان اتاسوا
وبلغ وان تغافلوا حتى سبهم وبكتهم وسكتهم فهذا دليل قاطع على اعجازه
وبرهان ساطع على العافة ورابعها ان زمان رسول الله صلعم زمان فصاحة وقومه

الفصحاء البلغاء النحارير من الشعراء والخطباء والادباء الموسومين باقصى غايات
الفصاحة وابعد نهايات البلاغة ولم يكن من لدن ادم الى يومه مثل هذه الشعراء
كما لم يكن في زمان السحرة مثل ما كان في زمان موسى ومن الاطباء كما كان في عيسى
وقهر موسى السحرة بعصاه وعيسى الاطباء باحيائه ومحمد الفصحاء بالقران ومعاه
فكان رسولا كما قلنا فان قيل ما الدليل على انهم عجزوا عن المعارضة قلت قد
بذلوا اموالهم النفيسة وخاطروا مهجهم العزيزة وركبوا المشاق العظيمة
وتحملوا المناعب الشديدة ولو قدروا على المعارضة لما اشتغلوا بالمقاتلة ولو
تمكنوا من الدفع باللسان ما تظوروا الى السنان فان قيل لعل الاشتغال بالحروب
منعهم عن هذه الضروريات قلت الاشتغال بالمقاتلة بعد المحاجة والمجادلة
فان قيل لا اشكال ان احدا من الاعراب لا يعجز عن قوله الحمد لله او قوله رب العالمين
او قوله الرحمن الرحيم وان لم يكن عاجزا عند الانفراد لم يكن عاجزا عند الاجتماع
قلنا هذا وفي هذا القدر كفاية لمن كان له دراية قوله ومنها ما هو راجع الى
شريعته قال المصنف وفقه الله اعلم ان مدار الدين عند ارباب الديانات يكون
متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والاداب الحسنة
والشيم الحميدة وهذه الوجوه كلها ثابتة في شرع نبينا على معنى السابقة فكان
هذا الشرع على خلاف المعهود فكانت معجزة والله الهادي ولما ثبت ان الرسالة
امر ممكن وظهور المعجزة جائز ثبت ان الولاية ممكن وظهور الكرامة بخلاف
العادة جائز فصل في اثبات الكرامة وهي ظهور امر بخلاف العادة على يدي
الولي بدون الدعوى تحقيقا لرسالة رسوله الاولياء جمع ولي وانه من الولي
وهو القرب اي المتقربون الى الله قوله لما انهم لم يروها اي المعتزلة
لم يروا الكرامة اصلا لان الكرامة انما تظهر على يدي الولي المهتدي المهدي
لا على يدي الضال المبتدع المضل الغي قوله ولانهم ظنوا هذه النكتة
التي اعتمدوا عليها قوله ولان العائدة هذه نكتة ثابتة قوله واهل الحق
اقروا بذلك اي اثبتوا الكرامة الاولياء تبعا لمعجزة الانبياء قوله اي في القران
قوله من رواية عمر رض قيل ان عمر ارسل جندا الى نهاوند وهو اسم موضع في عراق



العجم بينه وبين مدينة مبلغ خمسماية فراسخ فصاعدا وامر على الجيش سارية اسم
رجل فلما بلغ سارية نهاوند احتفى الاعداء بطريق الكمين في صفح الجبل وكان يوم
الجمعة فلما صعد عمر المنبر رأى هذه الحالة ورفع صوته وقال يا سارية الجبل الجبل
يعني احذر الجبل فسمع سارية صوته واخرج الكمين واخذ الغنايم وقهر الاعداء
وفيه ثلاث كرامات رؤية عمر رض وبلوغ صوته اليه وسماعه صوته قوله روى
عن خالد ان خالدا رض ارسل الى الحيرة فانكره اهل الحيرة فعرض عليه فدجاء
من سم فشرب وعرق وخرج منه بطريق العرق ولم يضره قوله وحديث
صاحب سليمان اي وقصة صاحب سليمان والمراد آصف بن برخيا وزير سليمان
وقصته مذكور يعني قوله تعالى والذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك قوله ثم ما ظنوا الى المعتزلة انه يؤدي الى انسداد بطريق الوصول
هذا جواب عما قالوا قوله ويخاف الاغترار الذي الاشتهار حتى ان الله تعالى لو اطلع
احدا من صالح عباده على كرامة الولي ليشفع الى الولي وطلب غاية التضرع
ان يكتم ذكر عليه ولا تغشيه خوف من الاغترار يعني ان يخاف ان يصير مغترا بحاله
معجبا في نفسه لذلك الاشتهار يعني اذا اشتهر ولايته وانتشر كرامته ورصد الناس
عنه ورغبته قوله الاحتراس اي الاحتراز قوله وبيان تلك المنزلة على
ان ظهور نافض العادة ان كان على يدي النبي يسمى معجزة وان كان على يدي الولي
يسمى كرامة وان كان على يدي العاصي يسمى معونة وان كان على يدي الساحر يسمى اهانة
وكذا على المتنبي لئه يسمى اهانة ولما ثبت ان ارسال الرسل حكمة وظهور نافض العادة على
يدي النبي والولي مصلحة شرع في مسائل القدر وهو النسبة الى العدل والجور
وهو النسبة الى الجور لانها مختلفة ايضا بناء على انها حكمة او سفه والاصل فيها
مسئلة خلق الافعال ولابد لكسب الفعل من استطاعة فشرع في بيانه فصل في
الاستطاعة وهي عبارة عن قدرة مقارنة للفعل عندنا قوله الاستطاعة اعلم
ان هذه الالفاظ وهي الاستطاعة والطاقة والقوة والقدرة متقاربة المعاني
في اللغة وفي اصطلاح الكلام يراد بها كلها معنى واحد بمنزلة الاسماء المترادفة قوله
ثم الاستطاعة عندنا قسمان احدهما سلامة الاسباب والالات والجوارح والاعضاء

وهي متقدمة على الافعال وليست بعلة للفعل بل شرط لاجراء الاحكام وهي المعنية
منه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قوله وفسرهي
الزاد والراحلة مع سلامة الناس النفس والالات والاسباب وحاصل الكلام
ان الاجماع منعقد على ان المراد من هذه الاستطاعة ما قلنا لا القوة التي
مقارنة للفعل قوله وبقوله فمن لم يستطع اي وهي المعنية من هذه الاية
ايضا وانما قلنا ان المراد منه سلامة الات الصوم وهي النفس الصحيحة
القادرة على الصوم دون القدرة عليه لان قدرة الصوم لا تكون قبل الشروع
في الصوم فلا يجوز نفيها بقوله فمن لم يستطع وانما يصح نفي ما يتصور وجوده
بدون الفعل وهي الالات والاسباب معناه فمن لم يقدر على اداء الصوم
بسبب المرض والضعف فعليه الاطعام قوله وبقوله تعالى يعني هي من المعنية
بقوله تعالى خبرا عن اهل النفاق لو استطعنا لخرجنا يعني لو كنا اصحاء البدن
او لو كان الالات والاسباب وانما قلنا ان المراد سلامة الالات والاسباب لانه
لو كان المراد القدرة المقارنة للقتال لكانوا صادقين في نفي القدرة لان قدرة القتال
لا تكون قبل القتال وهم كانوا في المدينة وكذبهم الله تعالى في مقالتهم فثبت ان المراد
سلامة الالات والاسباب قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة
اي التي صحة البدن وسلامة الالات والاسباب قوله اذ العادة جارية
هذه حجة على قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة وبيانه ان السنة الالهية
جارية على ان المكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب والالات
حصلت له القدرة حقيقة يعني خلق الله تعالى القدرة عقيب قصده فاذا لم يكن
له سلامة الاسباب والالات لم يحصل له القدرة حقيقة فثبت ان صحة التكليف
بناء على هذه الاستطاعة قوله وانما لا يحصل لاشتغاله بضدها امور بيانه
ان الله تعالى اجرى سنته وان العبد اذا قصد الخير خلق فيه قدرة اكتساب الخير
واذا قصد الشر خلق فيه قدرة اكتساب الشر فهو المضيع قدرة اكتساب الخير دهو
حيث قصد الشر هذا الحرف هو الجواب عما قال الاعونة ان الله تعالى هو الذي
خلق الكفر في عبده فكيف يعذبه قلنا خلق الكفر فيه وقدرة اكتساب الكفر بعد

فصيرا اياه فصار مضيعا قدرة اكتساب الايمان فيعاقب قوله وما كانوا يستطيعون السمع
والمراد من هذه الاستطاعة القدرة المقارنة للفعل والنفي للقدرة دون الاسباب والالات
لان اسباب السمع الاذن كما ان سبب النطق اللسان وهذه الاسباب غير منفية قوله
الا يرى انه تعالى ذمهم ان الله تعالى ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع فلو كان المراد نفي سلامة
الاسباب لا يكونوا مستحقين المذمة لانهم كانوا مجبورين في كونهم لا يستطيعون السمع
فثبت انه المراد نفي القدرة فان قيل كما انهم مجبورون في عدم اسباب السمع فكذلك كانوا
مجبورين في عدم القدرة لانها بخلق الله تعالى قلت عدم القدرة باعتبار عدم القصد فكانوا
هم المضيعين للقدرة فلهذا ذمهم الله تعالى قوله وكذا هي المعنية بقول صاحب موسى
يعني كما ان المراد من الاستطاعة في قوله تعالى لا يستطيعون السمع استطاعة القدرة فكذلك
هي المراد بقول صاحب موسى وهو العبد الصالح لان المراد منه حقيقة قدرة الصبر
لا اسباب الصبر وهو القلب والعقل فان تلك كانت ثابتة له الا انه عاتبه على ذلك ولا
يلام من عدم له الات الفعل واسبابه وانما يلام من امتنع منه الفعل لتضييعه القدرة
الحقيقية المصححة للفعل باشتغاله بضد ما امر به قوله والاستطاعة الثانية عرض
يعني ان هذه الاستطاعة عرض عندنا وعند المعتزلة والضرارية والكرامية بالاتفاق
وعند النظام وعلي السواري وابي بكر الاصم لا وجود لهذه الاستطاعة اذ ليس
هذه معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه وعند غيلان وثمامة ابن
الاشرس وبشر بن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة
الجوارح وقال حفص وضرار انها بعض المستطيع وهولاء كلهم ينكرون
الاستطاعة يعني القدرة المقارنة للفعل قوله بحقيقة انا نجد انفسنا بسليم
الجوارح ليس بذي افة يعني ليس بمريض ولا اشلا ولا اعرج وهو يقدر ان يحمل
خمسين رطلا اي خمسا وعشرين منا ثم وجدنا في حالة اخرى قادرا
على حمل مائة رطل من غير زيادة في اجزاء اعضائه يعني الاجزاء
والاعضاء في هذا الزمان لا تفاوت فيها من حيث الطول والعرض

56

ثبت انه التفاوت من حيث القدرة القوة وبطيء خيطان منشوران لا يصعب
قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في اجزاء الخيط بل لحدوث الفتل
وهو عرض ذكره في تبصرة الادلة قوله سابقة على الفعل فان اليد السليمة
والرجل الصحيحة تتقدمان البطش والمشي وان الزاد والراحلة تتقدمان
افعال الحج وكذلك اليد كما تصلح لقتال اهل الاسلام تصلح لقتال اهل الكفر وكذلك
الرجل السليمة كما تصلح للمشي الى المسجد تصلح للمشي الى الخرابات قوله وشبهتهم
ابتدا الشيخ تعالى بالدلائل المعقولة دون المنقولة طلبا للايجاز اما المنقولة فقوله تعالى
خذوا ما اتيناكم بقوة احتج الخصم ان الاخذ بقوة لن يتصور ان يكون اليد سابقة
عليه وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم امرنا الله تعالى بالتقوى بشرط الاستطاعة
فكل من لزمته التقوى ~~كيلا يلزم اثبات الثابت~~ كان استطاعتها موجودة معه
وفيه القول بتقديم الاستطاعة اذ غير المنع لزمته التقوى كيلا يلزم اثبات الثابت واما الشبهة بو
المعقولة من وجوه احدها ان القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل موجودة زمان
ورود الامر من الله تعالى امرا باتيان ما لم يكن المكلف قادرا عليه وهذا تكليف ما لا يطاق لكان
وقوله ولو لم يكن موجودة حال عدم الفعل سرح بقوله لو لم تكن سابقة عليه
الفعل قوله بنص كتابه قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله الا ترى
ان الكافر لم يوجد منه الايمان بيانه ان الكافر مامور بالايمان المختوم بالكفر لا يخلو اما ان
كان قادرا على اتيان الايمان او لم يكن قادرا فان لم يكن قادرا كان الامر بالايمان امرا بما
ليس في وسعه وهو قبيح وان كان قادرا يلزم وجود القدرة والاستطاعة بدون الفعل ضرورة
وهي النكتة الثانية قوله والذي يؤيد هذا ان القدرة تكون ليحصل بها الفعل هذه النكتة مشتملة على
نكتتين احديهما ان القدرة علة ايجاد الفعل وقدرة الايجاد يستحيل تعلقها بالموجود لان ايجاد الموجود محال
فاذا هي تتعلق بالمعدوم ليصير بها موجودا وانما يكون قدرته على المعدوم دون الموجود وثانيهما
ان القدرة انما كانت لتحصيل الفعل فلو كانت مقارنة للفعل لم تكن القدرة بكونها علة لوجود
الفعل اولى من العكس وخروجهما من العدم الى الوجود معا فلا يمكن اضافة وجود احدهما
الى الاخر بل اضيف وجودهما جميعا الى غيرهما ولو اضيف وجود الفعل الى القدرة مع استواء حالهما
لجاز اضافة وجود القدرة الى الفعل قوله ولا بقاء للاعراض وهذا عندنا لان اصحابنا تعالى قالوا ان بقاء
الاعراض مستحيل بوجوده يعدم في الثاني من الزمان وبعض القدرية ساعدونا فيه منهم ابو القاسم

الكعبي واحمد بن علي الشطوي وابو حفص الصيمري وقال النظام ان بقاء العرض
مستحيل لكن العرض عنده الحركة واما الالوان والطعوم والروايح فاجسام عنده
جايز البقاء وزعمت الكرامية ان جميع الاعراض جايز البقاء وقال ابو الهذيل من
الاعراض ما يبقى نحو الالوان والطعوم والروايح والتاليف والحيوة ومنها ما
لا يبقى نحو الحركة والارادة واجمع العقلاء ان العرض لا يجوز ان يبقى ببقاء هو معنى
زايد على ذات الباقي اذ قيام المعاني بالاعراض مستحيل بالاتفاق لاستحالة قيامها
بذاتها وافتقارها الى محل تحله فيستحيل كونه محلا للاعراض وحاصل الكلام ان
الاعراض كلها مستحيل البقاء عندنا غير مستحيل البقاء عند الكرامية وعند
ابي الهذيل بعضها مستحيل البقاء وبعضها غير مستحيل البقاء واما
الكرامية فقالوا ان حدوث كل حادث في العالم بقول الله له كن وارادته تحدثه وعدم
كل شيء بقول الله له افنه وارادته عدمه فاذا خلق جسما او عرضا يبقى له الى ان يريد عدمه
قوله لان البقاء في الباقي معنى زايد قال المصنف رحمه الله ذكر في التبصرة
اجمع العقلاء ان العرض لا يجوز ان يبقى ببقاء هو معنى زايد ذات الباقي اذ قيام
المعاني بالاعراض مستحيل كاستحالة قيامها بذاتها ولانها تفتقر الى محل تقوم به
وكيف يكون محلا لغيرها واذا ثبت هذا القول يقول انه الكلام مع نفاة المعتزلة المخالفين
لنا في ان البقاء هل هو معنى زايد على ذات الباقي ام لا عندنا هو معنى زايد على ذات
الباقي وعندهم هو راجع الى ذاته هذا هو محل النزاع فنقول ان الجوهر في اول احوال
وجوده لا يوصف بالبقاء اعلم انعقد الاجماع بيننا وبين حذاق المخالفين انها
ثم يوصف بعد ذلك بالبقاء فلو لم يكن البقاء معنى زايدا على الذات لما انفك الوصف
بالبقاء عن وجود الذات كما لا ينفك الذات في اول احوال وجوده عن وصف الوجود
والشيئية ونظيره الحركة فان الجواهر في اول احوال وجوده لا يوصف بالحركة ثم
اتصف بعد ذلك بها علم انها معنى زايد على الذات فكذا البقاء واما الدليل على بطلان
مذهب الخصم ان البقاء لو كان راجعا الى الذات لكان الذات مع البقاء تارة
غير موصوف بالبقاء وتارة موصوفا بالبقاء هذا تناقض ظاهر والثاني ان اتصاف
الجوهر بالبقاء لو كان باعتبار الذات لكان ذات الجوهر علة الاتصاف فاذا وجد
الجوهر وجد اتصافه بالبقاء في الزمان الاول وان لم يوجد يلزم تخلف الحكم عن العلة

57
وهذا لا يجوز قوله لم يعد القايل وجد ولم يبق متناقضا هذا جواب عن قول الكرامية
لان عندهم الجوهر في اول الاحوال موصوف بالبقاء كما انه موصوف بالوجود
واجابه الشيخ رحمه الله بان هذا جحد الضروريات وخرق اجماع اهل اللسان قاطبة
فان اهل اللسان اتفقوا على جواز قولهم وجد ولم يبق ولم يعد واناقضا
كما عدوا في قولهم وجد ولم يوجد ولو كان البقاء راجعا الى الذات كالوجود
لصح قوله اوجد الله كما صح قوله ابقاك الله وحيث لم يصح استعمال هذا
مقام الاول ثبت ان البقاء صفة زايدة على الذات قوله والاعراض ليست
بمحل لقيام عرض اخر به لانها مفتقرة الى غيرها ولانها ليست بقايمة بنفسها
فلا يكون غيرها قايما بها فان قيل قد يقال للسواد وجود فالوجود قايم
بالسواد قلنا الوجود راجع الى ذات السواد وليس بمعنى قايم به فان
قيل قد يقال السواد لون وعرض واللونية والعرضية قايمان به هذا الحاق
الخاص بالعام يعني يطلق على هذا السواد لفظ اللون والعرض وان كانا
عامين اولان اللونية والعرضية راجعتان الى ذات السواد يعني قد يقال
هذا المسمى سواد وعرض وشيء ولون فان قيل قد يقال حركة بطيئة وسريعة
والبطوء والسرعة عرضان قايمان بالحركة قلت هذا كقوله السواد موجود
فالنظر في الحركة البطيئة عين تلك الحركة لا ان يكون معنى زايدا عليها ولان البطوء
والسرعة امران اضافيان فلا يكونان معنيين قايمين بالحركة فان قيل ان
الله تعالى باقي ببقاء وبقاؤه باقي ببقاء هو عين ذكر العرض قلت العرف ظاهر
وهو ان بقاء ذات الله تعالى ليس بعرض وكذا علم الله تعالى ليس بعرض بخلاف الاعراض
وبقايها فانها اعراض كلها فافترقا قوله واذا ثبت ذكر يعني اذا صح بثبات ان
الاستطاعة التي يتعلق بها الفعل عرض وهو مستحيل البقاء قوله فلو كانت
سابقة على الفعل يعني كما هو مذهب الخصم كانت القدرة منعدمة وقت الفعل
ضرورة عدم البقاء فيحصل الفعل ولا قدرة له قوله فلو كانت سابقة ملزوم
وقوله فيحصل الفعل ولا قدرة لازم وانه منتف فيلزم انتفاء الملزوم بيانه ان
القدرة لو كانت سابقة على الفعل منعدمة وقت الفعل يلزم امران محالان احدهما
ان القدرة اذا كانت سابقة كان الفاعل قادرا والقدرة حاصلة والفعل معدوم فيلزم

احالة الفعل مع القدرة والقادر وهذا محال وثانيهما ان القدرة اذا انعدمت صار
الفعل واجبا مع عدم القدرة والقادر فصار الفعل واجب الحصول مع عدم القدرة
والقادر ومستحيل الحصول مع القدرة والقادر قوله تحققه يعني تحقق عدم
سبق القدرة على الفعل وهو دعوى المحال ايضا بيانه ان القدرة لو كانت بعد
والفعل في زمان القدرة محال فلانه اما ان كان مكلفا باتيان الفعل في ذلك الزمان
او في الزمان الثاني فان كان الاول يلزم تكليف ما لا يطاق لان الاتيان الفعل
محال وان كان الثاني فهو لا يكون مامورا باتيانه في هذا الحال بل في الزمان فلانه
اما ان كان مكلفا باتيان الفعل مع عدم القدرة او لم يكن والاول تكليف ما لا يطاق
والثاني يلزم منه رفع الشرائع والاوامر والنواهي قوله وزوال الوجوب
والحظر لان الوجوب بالامر والحظر بالنهي فاذا عدما زال الوجوب والحظر
قوله واضمحل الاضمحلال باطل شدن قوله الثواب لانه بالطاعة يكون والعقاب
لانه بالمعصية يكون وخروج عن الدين لان قوام الدين بالاوامر والنواهي فاذا
ارتفعت بطل الدين باليقين قوله لم تكن في وجودها قبله فايده اي لم يكن
في وجود القدرة قبل الفعل فايدة لان القدرة انما شرطت لافتقار الفعل اليها فلو
لم يكن لها اثر في وجود الفعل بعد القدرة فلا يكون لوجود القدرة قبل الفعل
فايدة قوله اذا كانت لذلك خصوصه منعدمة اي اذا كانت القدرة عند
حصول الفعل منعدمة قوله كالآلة اعتبر استطاعة القدرة باستطاعة سلامة
الاسباب فان اليد آلة البطش والرجل آلة المشي فاذا انعدما فلا يتصور البطش
والمشي بعد انعدامهما فكذلك القدرة اذا انعدمت لا يتصور الفعل بعدها قوله
ومن جوز كان يجاهل التجاهل والتعالم والتمارض خود را حليم و بيمار و جاهل
نمودن قوله ودخل في السوفسطائية لانهم انكروا الحقايق فكذا من جوز
هذا كان ممن انكر الحقايق لان المشي والبطش بدون اليد والرجل انكار الحقايق
قوله لا جدوى اي لا فائده قوله فهو القايل بتكليف ما لا يطاق لان وجوب
الفعل بدون القدرة عليه تكليف ما لا يطاق قوله الرافع اي في الرافع
للشرائع لان مبنى الاحكام على التوسع والامكان ولو اوجب شيئا بدون القدرة
لبطل الاختيار ولو بطل الاختيار لبطل الثواب والعقاب قوله وقوله من جوز

الفعل
الثاني

58

منهم بقاء القدرة هذا جواب اشكال وهو انه لا نم ان بقاءها مستحيل بل هي باقية
الى وقت وجود الفعل ~~تكون وجود الفعل~~ فيكون وجود الفعل بقدرة موجودة
ويكون التكليف ثابتا قادرا فاجاب الشيخ بان هذا القول باطل لما هو من استحالة
بقاء الاعراض فان قيل القدرة باقية بتجدد الامثال قلت القدرة المقارنة
للفعل لا تخ اما ان كانت قدرة هذا الفعل او قدرة فعل آخر فان كانت قدرة هذا الفعل
فهذا قول بمقارنة القدرة للفعل وان كانت قدرة فعل اخر فلا فايدة في بقائها
بطريق تجدد الامثال قوله ثم نقول هل يصح وجود الفعل بها هذا على طريق
التسليم يعني سلمنا ان القدرة السابقة على الفعل باقية الى وقت الفعل لكن
ما تقولون هل يصح وجود الفعل بهذه القدرة في الزمان الاول ام لا فان
قلتم يصح فقد تركتم مذهبكم وهو ان القدرة سابقة على الفعل وان قلتم لا قلنا
على هذا التقدير يكون الفعل ممتنع الوجود مع هذه القدرة ثم صار ممكن الوجود
وهذا محال وهي في الثانية كذلك اي القدرة في الحالة الثانية عين القدرة في الحالة
الاولى قوله ولم يحدث فيه معنى اي لم يحدث في هذه القدرة معنى من المعاني
المغيرة لاستحالة ذلك الاعراض يعني لاستحالة حدوث المعاني في الاعراض
لان العرض لا يقوم بالعرض فان قيل حصول هذه القدرة في الزمان
الثاني معنى يحدث فيها قلت قد اثبتنا ان كون الاعراض عين الاعراض
فان قيل يحتمل ان يكون القدرة في هذه الحالة لها خصوصية ليست لها
في الحالة الاولى قلت القدرة في هذه الحالة الثانية عين تلك القدرة على هذا
التقدير ولا تاثير للظرف في المظروف فيكون القدرة في هذه الحالة عين تلك
القدرة قوله لكان هو عجزا اي لكانت القدرة عجزا بيانه ان القدرة عبارة
عن صفة يتمكن الفاعل من اتيان الفعل بها والعجز عبارة عن صفة يمتنع الفاعل
عن اتيان الفعل بها والفعل مع هذه القدرة في هذه الحالة ممتنع فيكون هذه
القدرة عجزا ضرورة امتناع الفعل معها واذا ثبت ان هذه القدرة عجز في
الزمان الاول كان عجزا في الزمان الثاني وحصول الفعل من العاجز بصفة
العجز محال ونوع آخر من التقريب وهو ان الفعل مع القدرة في الزمان الاول

اخر ط
عين
حدوث ط

لما كان ممتنع الحصول وزوال القدرة لا يكون الا بعجز لان الضد لا يزول الا بالضد
كالسواد مع البياض فيثبت العجز في الثاني فيكون الفعل ممتنع الحصول مع القدرة
واجب الحصول مع العجز وهذا معنى قوله وما زعموا من تكليف ما لا يطاق فدعوانا
هو الذي نقول لا نحن هذا ابتداء الجواب عن اسلوبهم فنقول اما قوله تعالى الاية
فالمراد من القوة المقارنة للفعل وقيل تاويل الاية الجد والاجتهاد يعني خذوها
بجد واجتهاد قوله هو الذي نقول لا نحن لانا نقول القدرة مقارنة للفعل
فلا موجبة فيكون التكليف بالفعل في زمان القدرة والخصم يقول القدرة موجودة قبل
الفعل معدومة عند الفعل فيكون التكليف بالفعل في زمان العجز فثبت انهم هم الذين
قالوا بتكليف ما لا يطاق لا نحن قوله ثم نقول لما كانت الاسباب ثابتة والالات
متوفرة هذا جواب عما اوردوا علينا ان الكافر الذي مات على الكفر لا يخلو اما ان
كان قادرا ولا فعل وان لم يكن قادرا على اتيان الايمان وانه مامور بالايمان كان
تكليفا ما لا يطاق وكان الكافر معذورا في ترك الايمان فاجاب عنها بجوابين هذا الطريق
احدهما ان صحة التكليف دائر على سلامة الاسباب والالات لان الله تعالى اجرى سنته
ان من كان سليم الاسباب والالات صحيح البدن اذا قصد فعلا خلق الله تعالى فيه
قدرة ذلك الفعل ومن كان اعرج او اشل او سقيم البدن اذا قصد فعلا لم يوجد
فيه قدرة ذلك الفعل فعلى هذا التقدير يكون الكافر هو الذي ضيع قدرة الايمان حيث
لم يقصد الايمان مع سلامة الاسباب والالات حتى يوجدها الله تعالى فيه فكان مكلفا
بما كان في وسعه مضيعا قدرة الايمان غير معذور في ترك الايمان حيث قصد الكفر
ولم يقصد الايمان والله الهادي قوله لاشتغاله بضد ما امر به نحو الكفر والمعاصي
قوله عند عدم سلامة الاسباب نحو الاعمى والاعرج والاشل وصاحب الفراش
ان قصد والابصار والمشي والاخذ والقيام لا يوجدها الله تعالى فيهم لعدم صحة
اسبابهم قوله على انه على قول ابي حنيفة رح القدرة تصلح
للضدين هذا هو الطريق الثاني

59

لمشايخنا قال المصنف رحمه الله لا شك ان الاستطاعة الاولى تصلح للضدين
فان اليد تصلح لقتل الكافر كما تصلح لقتل الاخيار والابرار والرجل كما تصلح
للمشي الى الطاعة تصلح للمشي الى المعصية واللسان كما يصلح للاقرار يصلح
للانكار والقلب كما يصلح للتصديق يصلح للتكذيب انما الاختلاف في الاستطاعة
التي هي القدرة المخلصة للفعل قال ابو حنيفة رح واصحابه انها تصلح للضدين
ونعني به ان القدرة المخلصة الواحدة التي بها يكتسب الكافر الكفر صالحة لكسب
الايمان بدل الكفر وكذلك لكسب الكفر بدل الايمان لابي حنيفة رح ان الالة للتعدي لتتميم
القدرة الثانية فهي صالحة على الكفر لو لم يكن صالحة للايمان وهو مكلف بالايمان
لكان مكلفا بما ليس في وسعه وانه باطل والثالث ان القدرة علة الفعل فلو كانت
صالحة لهذا الفعل دون ضده لكان القادر مضطرا مجبورا في اتيان هذا الفعل
فيكون الحاصل بالقدرة التي لا تصلح للضدين حاصلا بالطبع والجبر لا بالاختيار
فيكون في كفره مجبورا مضطرا معذورا وهذا باطل والرابع يلزم على هذا التقدير
ان لا يكون الجالس مختارا في جلوسه بل يكون مضطرا وكذا القاعد والقائم
لان قدرة القائم لا تصلح للقيام والخامس انه لا يبقى الفرق بين الافعال الاختيارية
لان القدرة لما كانت علة للفعل الواحد كان الفاعل مضطرا في اتيانه والتمييز
ثابت بينهما فثبت ان القدرة الصالحة تصلح للضدين فكان الكافر كافرا باختياره
صارفا القدرة الصالحة للايمان الى الكفر تاركا امتثال الامر بالايمان واما الذين
قالوا ان القدرة الواحدة لا تصلح للضدين فيقولون ان قوة الطاعة تسمى توفيقا
وقدرة المعصية تسمى خذلانا فلو كانت القدرة الواحدة تصلح للضدين لكان
هذه القدرة تسمى توفيقا وخذلانا وهو محال والثاني ان المطيعين يسألون المعونة
والعصمة من الله والفاسقين يتعوذون بالله فلو كانت القدرة تصلح لكان
سؤال العصمة والتعوذ سواء وليس سؤال العصمة للمطيع اولى من سؤال
التعوذ ولا سؤال التعوذ اولى من سؤال العصمة والثالث ان القدرة لو كانت
تصلح للضدين لكان مع المطيع القدرة التي تسمى خذلانا ومع العاصي القدرة التي
تسمى خذلانا ومع العاصي القدرة التي تسمى توفيقا فكان العاصي موفقا وكان المطيع

للضدين كاللسان صالحة للتكذيب والتصديق فكذا القدرة التي فيها
صالحة للتصديق ايضا والثاني ان قدرة الكافر

محذولا وح يكون العاصي موفقا مخذولا والمطيع مخذولا موفقا ولا يشهد احد بخذلان
المطيع ولا بتوفيق الفاسق هذا غاية هذا البحث فاحفظه ففيه فوايد كثيرة وزوايد
كبيرة قوله قلنا ولو كان الاتصاف وجه الاشكال ان الفعل حادث والقدرة
حادثة واذا احدثنا لم يكن تعلق حدوث الفعل بالقدرة اولى من تعلق حدوث القدرة
بالفعل قلت كل العلل مع معلولاتها حدثتا معا ولا يقول احد ان حدوث العلة
بالحكم بل اجمعت الامة على ان حدوث الحكم بالعلة فان البيع والشرا والنكاح مع احكامها
حادثة وحدوث الاحكام يضاف الى العلل بالاتفاق فكذا هذا وكذا حلول السواد
في المحل مع اتصاف المحل بالسواد حصلا معا ولا شك لاحد ان حلول السواد في المحل
علة الاتصاف لا ان يكون اتصاف المحل بالسواد علة حلول السواد فكذا الفعل
يضاف الى القدرة ولا يضاف القدرة الى الفعل فان قيل حصول الفعل موقوف
على القدرة وحدوث القدرة موقوف على حصول الفعل ولا يتصور وجود مباح
قلت هذا الاشكال باطل لان هذا الاشكال وارد في حلول السواد ولا اتصاف المحل
بالسواد فان الحلول لا يكون بدون الاتصاف والاتصاف لا يكون بدون الحلول
ومع هذا وجدا وتحققا وانما اختار المصنف هذا المثال لدفع هذا الاشكال قوله
وكذا في علة مع معلولاتها نحو الحركة مع المتحرك والموت مع الميت والحيوة مع الحي
وجميع الصفات مع اتصافها وخروج العضا من البيع الا الفا والله الهادي
ولما ثبت ان القدرة مقارنة للفعل ثبت ان افعال العباد بخلق الله تعالى فصل
في اثبات خلق الافعال قال المصنف وفقه الله الى الخيرات غفر الله ذنوبه وملا
من ماء الرحمة ذنوبا اعلم ان افعال العباد اختيارية واضطرارية والاضطرارية
مخلوقة الله تعالى بالاتفاق والاختيارية فيها ثلاثة مذاهب مذهب اهل الحق وهو
ان افعال العباد مخلوقة الحق مكسوبة الخلق ومذهب الجبر وهو ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى لا تدبير للعبد فيه ومذهب القدر وهو ان افعال العباد
مخلوقة العباد لا تدبير لله تعالى فيها وهذان المذهبان في طرفي نقيض وانما سمي هذان
المذهبان من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهو ان دخول مقدور واحد
تحت قدرة قادرين مح وقيل ان بعض المذهبان الدلايل الدالة على ان الافعال

الاختيارية مخلوقة الله تعالى ونحن جمعنا بين الدلايل وبعض الدلايل الدالة على ان
الافعال الاختيارية مخلوقة لله تعالى وبعض الدلايل دالة على ان الافعال الاختيارية
مفعولة العباد فتفرقت الامة عند ذلك فاخذت القدرية بالدلايل الدالة على
انها مفعولة العباد والجبرية حدث بالدليل الدال على انها مخلوقة الله تعالى ونحن
جمعنا بين الدلايل فقلنا انها مخلوقة الله مكسوبة العباد توفيقا بينها ودين الله
بين الغلو والتقصير ولما قالوا انها مقدورة الله تعالى لا يمكنهم ان يقولوا انها داخلة
تحت قدرة العباد وكذلك المعتزلة لما قالوا انها مقدورة العباد لا يمكنهم ان يقولوا
انها داخلة تحت قدرة الله تعالى لما بينا قوله انها مقدورة العباد لا يمكنهم ان يقولوا
انها داخلة تحت قدرة الله تعالى لما بينا قوله وزعمت المعتزلة انما سموا معتزلة لانهم
اعتزلوا عن جادة القوم وعزلوا انفسهم عن المذهب المستقيم وسموا قدرية لان النبي عم
القدرية مجوس هذه الامة وسموا انفسهم اهل التوحيد حيث نفوا صفات الله تعالى
وعطلوا ذاته عن الصفات فقالوا انكم جعلتم الصفات مع الذات قدما فانه ينافي التوحيد
ونحن نثبت الذات دون الصفات فنحن اهل التوحيد وسموا انفسهم ايضا اهل
العدل حيث لا يجوزوا اضافة الشرور الى الله تعالى لانه لو خلق الكفر ثم عذب عليه
لكان ظالما فنفينا صفة الظلم عنه فكنا اهل العدل قوله ان تدبير الله تعالى عنها
منقطع يعني ان خلق الله تعالى عن الافعال الاختيارية منقطع قوله يقولون كار
باخود كرد فني والاخراج والاحداث والايجاد والاختراع بمعنى واحد قوله
يتحاسرون الخاسر دليري كردن قوله يتباعدون اهل الحق يعني يخالفون
من حيث المعنى حيث قالوا ان الافعال الاختيارية ما يجادنا ويوافقون في الصورة
حيث قالوا لا خالق لا خالق الا الله الى ان نشا ابي ظهر ابو علي الجبائي فخالف اهل
الحق في الاسم والمعنى حيث سموا انفسهم خالقين قوله ولا يبالي من خرق الاجماع
المبالاة باك داشتن من خرق الاجماع يعني من مخالفة الاجماع مع انه يوجب العلم
القطعي كالنص يعني ان اوايلهم يسمون الخلق موحدين ولا يسمون خالقين حتى
ظهر الجبائي فقال لا فرق بين الموحد والخالق بمعنى الخلق الخالقين ولم يبال من مخالفة
الاجماع مع انه مقتدر بالاجماع وحجته لما راى من تخبيط سلفهم وعجزهم من التفرقة بين

الموحد والخالق ومع هذا لم يتحاشوا من نفي الخلق عن الله تعالى الى ان شاء بخالق لافعال
العباد فنهم عنادهم وفسادهم قوله وزعمت الجبرية قال انما سموا جبرية لانهم
جعلوا الخلق مجبورين في افعالهم واقوالهم قوله كله سواء ودليلهم الآيات
الدالة على ان الله تعالى خالق كل الاشياء فاذا كان هو خالقها لا يكون لغيره قدرة عليها
كما دلت هذه الآيات على ان الله تعالى خالق لها دلت الآيات الاخر على ان العبد
عامل كاسب قوله كحركات المرتعش الارتعاش اخذ الرعشة والرعشة
لرزين وحركاتي كل بدا عضا ادمي مستولي مي شود وحركات العروق
التي تضمنه النبض برجستن قوله واضافتها الى الخلق مع يعني ان اضافة
الافعال الى صاحبها مجاز لان الفاعل الحقيقي هو الله تعالى فيكون اضافتها الى
الانسان كاضافة الشيء الى محله كما نقول ماء النهر والبير والعين والبحر قوله
وكان قولنا جاء زيد يعني ان الطول والموضع والبياض تضاف الى محالها بلا
اختيار المحال فكذا المجيء والذهاب في التكلم تضاف الى محلها بلا اختيار للمحال
قوله واهل الحق ولما بين الجبر ذكر مذهب الحق في مقابلته لئلا يتمكن الباطل مذهب صح
في قلب احد قوله بها صاروا يعني بهذه الافعال صار الخلق مطيعا لله وعاصيا
بالله هذا الاثبات نفي الجبرية قوله وهي مخلوقة لله تعالى لبيان عام المذهب
وقوله يتعلق الثواب والعقاب بفعلهم تحقيق للمذهب وقوله دون
تخليق الله تعالى نفي للشبهة قوله بدليل الكتاب يعني بدليل الكتاب في العقل والضرورة
قوله وهو قوله تعالى اعملوا ما شئتم التمسك بهذه الآية من وجوه احدها انه تعالى
امرنا بالعمل والامر انما يكون في الافعال الاختيارية دون الجبرية فان قيل
يحتمل ان يضاف الينا كما تضاف الفعل الى المحل قلت ذلك مجاز والاصل في الكلام
الحقيقة وثانيها انه امر بلفظ العمل والعمل يكون من الخلق وثالثها انه اضاف
الينا والاصل في اضافة الافعال ان يكون مضافا الى فاعلها ورابعها انه تعالى فوض
المشية الينا حيث قال اعملوا ما شئتم وهذا آية الاختيار لان المختار من فعل بمشية
نفسه قوله وقوله تعالى وافعلوا الخير والتمسك قد مر فائدة ايراد هذه الآية تاكيد
الاول وتكرير الدلايل وتكثير الحجة فان قيل ما الفرق بين الآيتين قلت الفعل

اعم من العمل لان الفعل يطلق على القول دون العمل وقوله ما شئتم اعم من قوله الخير
لان الاول يتناول الشر والخير دون الثاني قوله وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
رتب الجزاء على عملهم فلو كانوا مجبورين لما جاز ترتب الجزاء على عمل كانوا مجبورين
فيه قوله انبئهم باسمائهم [illegible] الفعال ولفعلهم اسم الفعل لانه اضاف العمل اليهم
فهذه الاضافة يدل على انه اسمهم العامل وفعلهم العمل وكذلك اضافة الفعل اليهم
دليل على ان اسمهم الفاعل وعملهم الفعل وفي اضافة الشيء الى المحل لا يسمى المحل
فاعلا ولا عاملا فثبت ما قلنا قوله وامر بذلك اي امر الله العباد بالعمل والفعل
حيث اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونهى اي نهى الله تعالى العباد حيث قال تعالى لا تقربوا
الزنا وقال تعالى لا تقتلوا الصيد والامر بالفعل والنهي عن الفعل دليل على ان المامور
والمنهي هو الفاعل حقيقة قوله وقابله بالوعد والوعيد اي قابل الفعل
المامور به بالوعد جزاء بما كانوا يعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقابل
المنهي عنه بالوعيد وجزاء سيئة سيئة وقوله تعالى فلا يجزى الا مثلها قوله ثم
من الافعال ما هو طاعة نحو الصلاة والزكوة والصوم والحج ومنها ما معصية
نحو ترك الصلوة والزنا وشرب الخمر والقمار والمطيع من باشر الطاعة والعاصي
من باشر المعصية وفائدة مباشرة الطاعة الثواب وفائدة مباشرة المعصية
العقاب فلو كان تدبير الخلق منقطعة عن الافعال كلها ولا مباشرة لهم فيها والكل
كان بخلق الله تعالى لما كان المطيع العاصي المثاب المعاقب هو الله تعالى ضرورة لانه تعالى
يكون هو الخالق المباشر للخلق فكان هو آمر النفسه ناهيا لنفسه مثابا بنفسه
معاقبا لنفسه وهذا محالا يتفوه به احد ولا يتكلم به عاقل كنفسه الصبي وكيفية المجنون
قوله وكذا محال ان يكون الله تعالى سفيها جائرا ظالما بيانه ان الله تعالى سمى الذين يرتكبون
الافعال القبيحة المنهية عنها سفيها وايضا سمى الله تعالى الذين يرتكبون المظالم ظالما
قال الله تعالى سيقول السفهاء الا انهم هم السفهاء اولئك هم الظالمون لا يهدي القوم الظالمين
فلو كان الكل بخلق الله تعالى وتدبيره ولا مشية للعبد ولا فعل ولا تدبير منها لكان الله
هو السفيه المظالم ويسمى نفسه سفيها ظالما وهو مخ قوله بطريق الضرورة يحتمل
ان يكون المراد الضروري الوجداني يعني العلم بالتفرقة بين الفعل الاختياري والاضطراري

ضروري فمن انكر هذا العلم فقد انكر الضروريات ويحتمل ان يكون المراد الضروري
البديهي يعني فكل عاقل يدرك التفرقة بين الاختياري وغير الاختياري قوله
اذ هي اي المناظرة يكون بالقول وعلى ثبوت مذهبهم لا اقوال لهم انهم مجبورون
في الاقوال بل الله تعالى هو الخالق لاقوالهم فيكون الله تعالى هو المناظر المخاصم وهذا
من ظاهر الفساد قوله وان كان الامر كذلك يعني اذا كان المناظر هو الله تعالى
ولا قول لهم فلا يكون معهم مناظرة قوله والمعتزلة يتعلقون بالامر والنهي
بالوعد والوعيد والثواب والعقاب بيانه ان الله تعالى لو تولى خلق افعال العباد
لكان الفعل المامور به والفعل المنهي عنه بخلق الله تعالى فيكون الامر من الله تعالى للعبد
امر لنفسه بايجاد المامور به والمنهي من الله تعالى للعبد نهيا لنفسه عن ايجاد المنهي فيه
والوعيد للمامور على اتيان المامور به وعيدا لنفسه والثواب يلحق بذات الله تعالى
والعقاب ايضا راجع الى ذاته وهذه المقدمات فاسدة قوله وكذا الذم والمدح
يعني من افعال الخلق ما هو سبب للمذمة يذم صاحبه على ارتكابه نحو شرب الخمر وغيره
ومن الافعال ما هو سبب للمدح يمدح صاحبه على اكتسابه نحو الصلوة والاحسان
وغيرهما فلو كان الكل بخلق الله تعالى لكان المدح والذم راجعين الى ذات الله تعالى في
الحقيقة قوله اذ الموجد لها اي الافعال التي هي سبب المدح والذم يعني اتصال موجو
الفعل بالموجد اقوى من اتصاله بالمكتسب وذكر في التبصرة ان فعل العبد لا يخ
اما ان يكون كله من الله تعالى او من العبد او كان مشتركا بينه وبين الرب فالاول باطل
لرجوع المدح والذم الى الله تعالى والثالث باطل ايضا لما قلنا فتعين الثاني قوله
وكذا يقولون ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين مح اعتبارا بالشاهد
بيانه ان الشاهد دليل الغائب فلما كان جائزا في الشاهد كان جائزا في الغائب وما
كان ممتنعا في الشاهد كان ممتنعا في الغائب نظيره اجتماع المتضادات لما كان
ممتنعا في الشاهد كان ممتنعا في الغائب نحو السواد والبياض ودخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين مح في الشاهد فكان محالا في الغائب ولو كان محالا
في الشاهد ممكنا في الغائب لكان اجتماع السواد والبياض ممكنا في الغائب
وهذا مح فكذا هذا قوله استحال دخولها تحت قدرة الخلق يعني اطبقنا الامة على

على ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة قادرين شاهدا وغائبا فلو كان داخلا
تحت قدرة الحق كما زعمت الجبرية لا يكون داخلا تحت قدرة العبد وقد ابطلناه فثبت
دخوله تحت قدرة الحق قوله عرف بطلانه بالضرورة وبما ذكرتم من الدلايل
فيما بينا ان كل عاقل يدرك التفرقة بين الافعال الاختيارية وغيرها والدلايل السمعية
ما تلونا من الايات والمعقولة ما قررنا من الاستدلالات على مذهب الجبر قوله
فصح ما ذهبنا اليه هذا مقول قول المعتزلة ما ذهبنا اليه ان المقدور داخل
تحت قدرة العبد دون الرب قوله بحقيقة هذا على طريقة التسليم يعني سلمنا
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرة القادرين لكن هذا المذهب يؤدي الى
جعل العباد شركاء الله في تحصيل الافعال لانها تحصل بقدرة الله تعالى وبقدرتهم
والقول باثبات الشريك لله تعالى كفر محض وكذا يؤدي الى تعجيز العباد وكونهم مضطرين
الى افعالهم وكذا يؤدي الى تعجيز الله تعالى وكلا الامرين مح قوله وليس وراء الوجود
معنى هذا بناء على مذهبهم لان مذهبهم ان المعدومات اشياء لها تحقق
والوجود زايد عليها فيكون تاثير القدرة في الوجود فقط دون الشيئية والعرضية
والعينية وليس وراء الوجود معنى يعقل لتعلق القدرة به فكان ادعاء معنى وراء الوجود
يصير الذات به فاعلا ادعاء امر غير معقول عندهم قوله واهل الحق قال رحمه الله اعلم
ان المذاهب في هذه المسئلة ثلاثة مذهب الجبر والقدر ومذهب اهل السنة والجماعة فاهل
الجبر يتعلقون بالدلايل الدالة على ان الفاعل للافعال الاختيارية هو العبد واهل الحق
يوفقون بين الدلايل فيقولون ان الافعال الاختيارية مخلوقة لله تعالى بالدلايل الدالة عليها
ومكسوبة العباد بالدلايل الدالة عليها ومذهب الجبر نقيض مذهب القدر ومذهب القدر
نقيض مذهب الجبر ومذهبنا بين المذهبين نصدق اهل الجبر في ان الله تعالى خالق الا فعال
ونكذبهم في قولهم لا تدبير للخلق ونصدق اهل القدر في ان العباد فاعلون ونكذبهم
في قولهم لا تدبير لله تعالى فيها قوله بقوله تعالى الله خالق كل شيء مدح انه بانه خالق كل شيء والمدح
ابدا انما يكون بصفة يكون للممدوح دون غيره حتى يمتاز الممدوح بهذه الصفة عن
غيره وفي اخراج الافعال الاختيارية عن خلقه تسوية غيره به في الخالقية فلا يكون مدحا
وانه مدح فثبت ان لا خالق الا هو فان قيل لما ثبت ان الاية خرجت مخرج المدح يجب

الى يكون الافعال الاختيارية خارجة عن الآية لانها لو كانت داخلة في الآية يزول
التمدح بل يثبت المعنى الذي يوجب الذم وبيانه من الافعال ما هو افترا عليه وقتل
انبيائه وسفك دماء اوليائه وشتم نفسه تعالى وخلق هذه الافعال ليس بمدح فثبت بحكمة
الآية ومقتضاه انها مخصوصة قلت بنا هذه الاشكال على حرف واحد وهو ان
خالق السفه سفيه وهذا باطل عندنا نذكره في موضعه ان خلق الكفر والمعصية
والسفه حكمة وخالقه حكيم ليس بسفيه فان قيل النكرة في موضع الاثبات
تخص قلت النكرة المصحوبة بكلمة كل تتناول كل الاشياء على سبيل الافراد كما في قوله تعالى
كل نفس ذائقة الموت فان قيل الآية خصصت منها ذات الباري وصفاته
لان معناها على كل شيء ممكن فيخص منه ايضا الافعال الاختيارية بالدليل
الدال على ان الافعال داخلة تحت قدرة العباد قلت خصصت ذات الباري
وصفاته بالدليل العقلي فهو ان الواجب ليس بمحل للتأثير فلا يكون دخوله
مدحا بل نقصا والدليل العقلي يدل على ان الآية تناولت الافعال الاختيارية
لانها خارجة مخرج التمدح وفي اخراج فعل غيره عن تخليقه ازالة التمدح فافترقا
فان قيل العام اذا خص منه البعض لم يبق حجة عند البعض ويصير مجملا
عند البعض وعند الفقهاء لا يوجب العلم القطعي في الفروع فكيف يوجب الحكم
القطعي في الاصول قوله اما قولكم خص ذات الله من هذه الآية فباطل لان
التخصيص اخراج بعض ما يخلج دخل تحت الكلام بحكم اللغة وذات الله ليس
بداخل تحته قوله تعالى خالق كل شيء وبيانه ان اللفظ الدال على ما افراد متفقة
الحدود كقولنا الرجال فان كان فرد من افراد الرجال يوافق فردا اخر في الحقيقة
هذا هو العام الذي جاز تخصيص البعض منه وثانيهما ما كان دالا على افراد مختلفة
الحدود نحو العين فانه دال على افراد كان حقيقة كل فرد مخالفا لحقيقة فرد
اخر نحو الباصرة وقرص الشمس والذهب وغيرها فالخطاب الوارد بهذا اللفظ
لا يوجب الشمول والعموم فاذا اريد واحد من الافراد كان غير مراد وبيانه ان الشيء
يتناول الشيء القديم والشيء الحادث بحقيقته تخالف القديم فكان الشيء لفظا مشتركا فاذا
اريد اشياء العالم لم يكن ذات الله داخلا في اطلاق لفظ الشيء فان قيل قال بعض المحققين

ان لفظ الشيء عام او جنس قلت غلط عظيم لان ذات الله تعالى ليس داخلا في جنس
فلو كان داخلا في جنس كان ذات الله تعالى ذا جنس فيلزم منه التركيب وكذلك الوجوب
لفظ مشترك بين وجود الواجب والجائز والموجود لفظ مشترك ايضا فاحفظه
وافهمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير وسيأتي بيانها شافيا كافيا في خاتمة الكتاب
ولئن سلمنا ان الشيء عام لكنه المتكلم اذا خاطب بلفظ عام لا يدخل هو نفسه
في ذلك الخطاب وهذا الكلام لا يوجب بدخول المخاطب فيه الا ترى ان من قال دخلت
الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم فهذا لا يوجب ان يكون المتكلم داخلا في الضرب
والاخراج فكذا هنا ولئن سلمنا ان ذات الباري مخصوص عن الآية لكن خصوص
ذات الباري لا يوجب خصوص الافعال الاختيارية يوجب امتناع الخصوصية
بيانه ان الله تعالى يمدح بكونه خالق كل شيء ولو كان ذاته داخلا تحت الخلق لبطل
التعرض والتمدح لانه صار مخلوقا فلا يبقى فيه تمدح فقلنا بان ذاته لم يكن داخلا
في هذه الآية كيلا يزول التمدح والغرض بخلاف افعال العباد فان بدخولها تحت
الخلق يحصل التمدح والغرض من الآية وبخروجها زال التمدح فاعتبارها قام
الدليل على دخوله تحت الخلق بشيء قام الدليل على خروجه اعتبار جهل او يقول اعتبار
ما يوجب دخوله المدح وخروجه زوال المدح بما يوجب دخوله زوال المدح ويوجب
خروجه المدح جهل فاحش لا جهالة فوقها وفي هذا القدر كفاية لمن كان دراية فان قيل
ما الدليل الذي يوجب خروج ذات الباري ودخول افعال العباد قلت التمدح بالآية
دليل على ان ذات الله تعالى ليس بداخل والافعال الاختيارية داخلة فان قيل كما ان
الدليل العقلي وهو التمدح يدل على استحالة دخول ذات الباري تحت التخليق فكذلك الدليل
العقلي وهو عدم نسبة الشرور الى الله تعالى يدل على استحالة دخول الافعال الاختيارية
تحت التخليق فاستويا في الاستحالة قلت هذا معارض لان ذات الباري خلق
الاشياء فلو لم يكن الافعال الاختيارية داخلة تحت الخلق لكان جميع الحيوانات
مساوية للباري ~~لان ذات الباري خلق الاشياء فلو~~ في الخالقية وانه محض تعطيل
ان كان دليل استحالة دخول افعال العباد تحت التخليق كون المقدور تحت قدرة
قادرين فهذه الآية تدل على انه ليس بمحال او كون خلق الافعال القبيحة قبيحا قلت

الكلام الحسنة اولا وكون خلق السفه سفها وسياتي الجواب عنه انه حكمة فان قيل
الاية واردة في بيان ان الاجسام الصادرة والناحتة كلها بخلق الله تع لان المنازعة
في زمن النبي عم كان بين الموحدين والثنوية فانهم يقولون خالق الخير وخالق الشر
فالله تع نفى قولهم بقوله تع الله خالق كل شيء قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
على انا نقول ان المنازعة في افعال العباد كانت بين النصارى والمومنين ولئن
سلمنا لكن القران يتلى كما في حين الى يوم القيامة لما نفع فلا منافاة ومنه لما وقع صح
الاشكالات والجوابات بعضها من التبصرة وبعضها من البصيرة قوله كانه
قال خالق كل شيء هو فعله اي مفعوله نحو الاعيان والافعال الاضطرارية يعني لو
قلنا ان الافعال الاختيارية ليس مخلوقة لله تع لصار تقدير الاية الله خالق كل شيء
هو ليس بفعل لغيره اي ليس مخلوق لغيره نحو الاعيان والافعال الاضطرارية
قوله وساواه في هذا اي يساوي الله تع في هذا المدح على هذا التقدير كل الدواب
والحيوانات لان كلهم خالق افعالهم الاختيارية قوله دب من قولهم دب دبيبا
وهو الدابة اي تحرك قوله ادرج درج الصبي والشيخ درجانا اي مشى فان قيل
الاية معارضة لقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين لان هذه الاية تدل على تعدد
الخالق وتلك الاية تدل على تفرد الخالق قلت تاويل الاية فتبارك الله احسن المقدرين
لان الخلق يجي بمعنى التقدير حملنا على هذا دفعا للتناقض قوله وبقوله تع اي
يتعلقون بقوله تع والله خلقكم وما تعملون وجه التمسك ان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل
صار عبارة عن المصدر نحو اعجبني ما صنعت اي صنعك فانه قيل كان ما مع
الفعل المضارع جا بمعنى المصدر فقد جاء بمعنى المفعول قال الله تع اتعبدون ما
تنحتون وهم ما كانوا يعبدون فعلهم الذي هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت
وكذا قوله تع تلقف ما يافكون والمراد المافوك دون الافك قلت ان كلمة ما
اذا اتصلت بالفعل كان المجموع عبارة عن المصدر عند الاطلاق قال
الله تع جزاء بما كانوا يعملون والمراد من قوله يعملون
العمل بالاتفاق دون المعمول وكذلك قوله تع بما كنتم تعملون اي بعملكم

واما الجواب عن قوله تع اتعبدون ما تنحتون فنقول ان المراد من قوله
ما تنحتون النحت لانهم لما كانوا لا يعبدون تلك الاعيان الا بعد ما نحتوا ولم
يروها مستحقة للعبادة الا بالنحت صاروا في الحقيقة عابدين لنحتهم
دون منحوتهم فان قيل قولهم اعجبني ما صنعته فالمراد منه المصنوع
دون الصنع بالاتفاق وهذا مذهب الاخفش ايضا قلت هذا بعيد
بها الضمير الراجع الى كلمة ما فلا يكون كلمة ما للمصدر بخلاف ما قلنا وهو
قوله اعجبني ما صنعت فان المراد منه المصدر وهو مذهب سيبويه فان قيل
يحتمل ان يكون ما الضمير مضمرا ههنا قلت الاضمار خلاف الاصل
والدليل القاطع فيه قولك اعجبني ما قمت اي قيامك لا يمكن حمله على المفعول
لان الفعل لازم ولئن سلمنا ان المفعول وهو المعمول مراد لكن المعمول
معمول دون الاعيان قوله والمفعول لما ذكر في التبصرة ان الكلام في
هذه المسئلة في مواضع احدها ان قدرة التخليق لغير الله تع مستحيل لانها
ان ثبتت يودي الى المحال وما يودي الى المحال فهو محال وسياتي بيانه في هذا
الفصل قوله بدليل قوله تع الا يعلم من خلق اعلم ان الاية تصريحها تدل على ان الله تع
خالق الافعال واشارتها تدل على ان الخالق ينبغي ان يكون عالما وان العلم شرط للخلق
اما كونها صريحا ونصا وظاهرا فانه تع اخبر انه يعلم ما اسر العبد من القول وجهر به
بقوله واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور واقام الدليل على انه عالم
باسراركم وجهركم بقوله الا يعلم من خلق اي كيف لا يعلم هذين الفعلين من خلق
هذين الفعلين ومحلهما استدل على ثبوت العلم بالفعلين بكونه خالقا بهذين
الفعلين والاستدلال ابدا يكون من الاظهر على الاخفى فكونه خالقا لهما يكون اظهر
من كونه تع عالما بهما والعلم بالفعلين ثابت باتفاق الخصوم فكونه خالقا لهما ثابت
بالاجماع واما الاشارة فلان الله تع اثبت علمه بما اسروا او جهروا باثبات تخليقه
لهذين الفعلين فلو جاز الخلق والتخليق بدون العلم لما صح اثبات العلم على الفعلين
بالتخليق فثبت ان الخلق مستلزم للعلم وان العلم شرط للتخليق لا ينفك التخليق
عنه في حال من الاحوال قوله وكذا بداية العقول لان من راى فعلا محكما متقنا

حكم باول النظر والفكرة بان فاعله عالم حاذق فثبت ان بديهة العقل حاكم
وشاهد ان العلم شرط للتخليق والايجاد قوله واعتراف الخصوم ساعدونا
على ان خروج الفعل محكما متقنا لا يتصور بدون علم الفاعل ولهذا كان الفعل
المحكم المتقن دليل كون الفاعل عالما فثبت ان العلم شرط الايجاد قوله ثم
الخلق لا علم لهم اثبت الشيخ رحمه الله اولا ان العلم شرط لقدرة التخليق ثم شرع ثانيا
في نفي العلم عن الخلائق يلزم نفي قدرة التخليق عن الخلق لان عدم الشرط دليل
على عدم المشروط فقال لا اشكال انه لا علم لهم بكيفية الاختراع واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود ومن كان جاهلا بكيفية الاخراج فكيف يخرج قوله
وكذا لا علم لهم يعني كما لا بكيفية الاخراج من العدم الى الوجود فكذلك لا علم لهم
بمقادير المخرج واحوالها بيانه ان الرجل اذا ذهب من موضع الى موضع فقبل الذهاب لا يعلم
مقدار ما يقطع من الارض ومقدار ما يقطع من الهواء ومقدار عدد الخطوات
ولا يعلم مقدار ما يشغله من الزمان بطوله وعرضه ولا يعلم من المشي متعب
او غير متعب ولا يعلم هذا الفعل حسن ام قبيح بل يعتقد القبيح حسنا والحسن
قبيحا كالكافر يعتقد الكفر حسنا والاسلام قبيحا قوله وعند فوت شرط
يعني اذا ثبت انه لا علم للخلق بكيفية الافعال ومقاديرها واحوالها ثبت انه لا قدرة
لهم على التخليق روي ان سنيا وقدريا اجتمعا على قبر فاختلطا فقال السني
للقدري ميز تراب زيد وكل فقال لا ادري فقال تخلق ولا تدري فبهت الذي
كفر قوله لا وجه لاثباتها يعني بعدما اثبتنا ان لا علم لهم بالتخليق ان ساعدونا
فقد انقادوا للحق وان ادعوا ثبوت العلم لهم فقد عاندوا وكابروا وان سلموا
فقد الشرط واعترفوا بالجهل ومع هذا اثبتوا قدرة التخليق للعبد فقد ناقضوا
فثبت انه لا وجه لاثباتها فان قيل ما الجائز ثبوت العلم للعبد بهذه الوجوه فكان
ثبوت القدرة للعبد من الجائزات لجواز شرط قلت البحث في الافعال الواقعة
الموجودة مع جهل الفاعل ولان جواز الشرط لا يوجب وجود الشرط ولا وجود

65
المشروط ولان دليلا اخر يدل على عدم جواز المشروط وان جاز الشرط قوله وكذا من خاصية
التحقيق ان الفعل يخرج على حسب ارادة الخالق اعلم ان هذا هو القسم الثاني وهو
شهادة نفس الفعل وبيانه ان افعال العباد لا تخرج على ما قصده الفاعل بل تخرج على
خلاف ما قصده وذلك يعرف بالعقل والحس اما العقل فان الكافر قصده ان يكون
كفره حسنا والعقل شاهد بانه قبيح لانه كفران النعم واما الحس فلان الماشي قصده
ان يكون مشيه غير متعب ولا موذي والمتكلم قصده ان كلامه عذبا فصيحا والطبيب
يكون دواءه شافيا وقد وقع الكل على خلاف ذلك يعرف بالعقل والحس ان الافعال
واقعة على خلاف قصد الفاعلين وارادتهم فهذه الافعال شاهدة على انهم ليسوا الخالقين
لان المخلوق يوجد على وفاق ارادة الخالق قوله مرادهما اي مراد الكافر والماشي
قوله بقدرتهما اي قدرة الكافر والماشي قوله فدل انه وجد بايجاد الله وبيانه انه
لما ثبت انه وجد على خلاف ارادة الفاعل ثم نقول لا يخلو اما ان وجد الفعل بنفس هذا
الفاعل او بالفعل نفسه او بايجاد موجد مختار لا وجه الى الاول لانه يوجب حصول
الفعل المحكم المتقن ممن لا يقصد ذلك ولا وجه الى الثاني لانه يودي الى تعطيل
الصانع حين جاز حصول الفعل بالفعل فتعين الثالث وهو المطلوب فان قيل
من الدلائل يدل على ان صفة القبيح والتعب ليست من الكافر والماشي بل من غيرهما
اما لا يدل على ان نفس الكفر والمشي لا يكون بخلق الكافر والماشي قلت هذا السوال
جهل لان صفات الافعال عين الافعال والا يلزم قيام العرض بالعرض وانه
لا يجوز بالاجماع بخلاف صفات الاعيان فانها غيرها فان قيل على هذا التقدير
يلزم ان يكون الكفر مخلوق الكافر من جهة ومخلوق الغير من جهة قلت يلزم
ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرة القادرين وهذا عندكم محال ويلزم ايضا
اثبات الشركة عندكم لان هذا اثبات الشركة على مذهبكم ويلزم ايضا ان يكون لله
سفيها لان موجد السفه سفيه عندكم فبطل باطلكم وافحمكم جميع مذهبكم وسائر
جدالكم قوله تحقيقه ان اثبات قدرة التخليق للغير يودي الى ضروب من المحال
منها انه يودي الى تعجيز الرب او كونه ممنوعا ومنها انه يودي الى ابطال دلائل التوحيد
ومنها انه يودي الى كون العالم بصانعين ومنها انه يودي الى كون القدرة من صفات

القدرة عندهم ومنها انه يؤدي الى وقوع التشابه بين القديم والمحدث اما الاول فقوله
يؤدي الى تعجيز الصانع او منعه عن الفعل بيانه ان الباري قادر على ان يخلق في يد زيد
حركة مثلا وزيد قادر على ان يخلق في يده سكونا فمن المحال ان يوجد الضدان في محل واحد
وهذا مما لا نزاع فيه واذا كان الامر لا يتعلق قدرة الباري بمقدوره وهي الحركة في هذا
المحل الا بعد امتناع العبد عن تحصيل مقدوره وهو السكون فكانت قدرة الله تعالى على
مقدوره موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل مقدوره بنفسه والعبد في امتناع النفس
عن تحصيل مقدوره مختار ان شاء امتنع وان لم يمتنع فكان مختارا في ازالة قدرته ان
شاء ازالها عن مقدوره وان شاء لم يزلها وازالة القدرة تعجيز عندنا ومنع عندكم لجواز
انضمام القدرة مع المنع عندكم وكلا الامرين اعني التعجيز والمنع محال هذا هو قوله
يؤدي الى تعجيز الصانع او منعه عن الفعل فان قيل فعلى هذا التقدير ينبغي ان لا يكون
الباري قادرا على المتضادين لانه يؤدي لو كان قادرا على المتضادين الى هذا المحال
فاذا اوجد احد المتضادين في محل واحد كما لا يجوز ان يكون الباري معجزا ومانعا نفسه
عن تحصيل الضد الاخر لاستحالة قيام المتضادين في محل واحد كما لا يجوز ان يكون
الباري معجزا ممنوعا من قبل الغير لا يجوز ان يكون معجزا ممنوعا من قبل نفسه
قلت انه تعالى موصوف بكونه قادرا على خلق كل واحد من الضدين في محل واحد
لا انه مع فثبت انه قادر على خلق كل واحد من الضدين عن اختيار لا باختيار احد فان خلق
اي الضدين خلق عن اختيار وان امتنع امتنع عن اختيار لا بتعجيز من الغير ولا بتعجيز من نفسه
والتعجيز والمنع انما لزم على من اثبت قدرة التخليق للعبد فان قيل فعين ما ذكرتم من
التعجيز والمنع على تقدير قدرة التخليق للعبد يلزم عليكم على تقدير اثباته قدرة الكسب
لان الله تعالى اجرى سنته انه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه فلا يخلو اما ان يقدر على خلقه
اولا فان قدر على خلقه يلزم الجبر والاضطرار وان لم يلزمه التعجيز والمنع قلت
لا يتصور عندنا ان يريد الله فعلا للعبد ولا ان يريد العبد وجود قدرته عليه لان ايجاد
الفعل الاختياري لا يكون الا بقصده وقدرته عليه فمحال ان يريد الله منه الفعل
الاختياري وانه لم يرد من نفسه الفعل قوله تعجيز الصانع او منعه يعني تعجيز عندنا
والمنع عندهم انهم جوزوا بقاء القدرة على السكون يلزم اجتماع الضدين وهو معنى قوله

وهذا مع بقاء قدرة الله بشرط ان لا يعجزه العبد قوله وفي هذا ايضا ابطال
دلالة التمانع هذا هو الوجه الثاني من ضروب المحال قوله وفي هذا دلالة التمانع هذا هو
الوجه الثاني من الضروب المحال قوله فكذا اذا عجز شريكه يعني لو جاز ان يكون
الباري تعالى عاجزا بتعجيز الغير اياه ولا يبطل ربوبيته لجاز ان يكون للعالم صانعان
او اكثر وان كان البعض يعجز بعضا وهذا مما يؤدي الى المحال ايضا قوله ولان
العالم اعيان واعراض هذا هو المحال الثالث من ضروب المحال وهو ان اثباته
القدرة للعبد يؤدي الى وجود الصانعين بيانه ان العالم اعيان واعراض والاعراض
اختياري واضطراري اما الاعيان فيخلق الله تعالى عند بعضهم وما كان اختياريا
فيخلقهم فكانوا خالقين بعض الاعراض فثبت انه قولهم يؤدي الى كون العالم
لصانعين قوله سوى معمر فانه زعم اما معمر فانه رئيس المعتزلة ومذهبه
ان جميع الاعراض القائمة بمحالها فمحالها خالقها ومدبرها منقطع عن جميع الاعراض
حتى ان الحجر والمدر والشجر والبق والذباب والزنابير والاسد والفهد والنمر والحيوان
والانسان كلها خالق الاعراض القائمة بها وما يخلق الله من الاعراض لا حيوة
ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا حركة ولا سكونا ولا كونا ولا طعما وفي قول معمر فساد
كثير منها انه يجوز تخليق الاعراض من الجماد والاموات ولا حيوة لها ولا علم ولا قدرة
مع تجويز صدور الافعال المحكمة المتقنة ممن لا حيوة له ولا علم ولا قدرة وهذا يبطل كون
الصانع موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة اذ بهذه الافعال استدللنا على انه موصوف
بهذه الصفات فيبطل هذا الاستدلال ومنها انه جعل لله شركاء في خلق العالم ومنها
انه جعل الجماد شريكا له وكذا الاموات وكذا البق والذباب من جعل البق والذباب
شريكا لرب الارباب فما حاله في العذاب قوله كما فعلت المجوس لانهم قالوا خالق
الخير وخالق الشر فجعلوا الشيطان شريكا له كما جعلت المعتزلة انفسهم شركاء لله
تعالى عن الشريك قوله بل المجوس اسعد حالا منهم بوجوه آح ان المجوس ما جعلوا
لله شريكا واحدا وهم اثبتوا شركاء لا يحصى كثرة لان عندهم كل ما دب ودرج ود خل
وخرج خالق لافعالهم فكان شريكا له في الخالقية والثاني انهم جوزوا وجود
الفعل المحكم المتقن من الجماد ~~شركاء له~~ والمجوس انكروا ذلك انهم جعلوا والثالث صح
الاموات والجماد شركاء له والمجوس انكروا ذلك والرابع انهم جعلوا صنع الجماد والموت

اكثر من صنع الله لان الله تعالى ما خلق الاجسام ثم كل جسم تخلق من الاعراض الاختيارى
والطبيعى ما لا يحصى كثرة فكان صنع الاجسام اكثر من صنعه لانه تكون بمقابلة كل فرد
من افراد الاجسام التى خلقها الله تعالى اعراض كثيرة لا يحصى عددها والخامس ان المجوس
ما اضافوا الى غير الله الا الشرور والقبائح تنزيها لذات الله تعالى والمعتزلة كما اضافوا
الشرور والقبائح نحو الموت والسقم والزمانة والعمى والصمم والشلل الى غير الله
اضافوا ايضا المحاسن والخيرات من الصحة والحيوة والبصر والسمع والفرح والسرور
الى غير الله فكانوا مثل المجوس فى الكفر اضعافا مضاعفة فان قيل كيف يكون
المجوس اسعد منهم وهم لا يخ اما ان كانوا كافرين والكفر كله ملة واحدة او مسلمين
وح لا مساواة قلت تضاعف العذاب بتضاعف الجناية وجناياتهم اكثر فيكون العذاب
كذلك فمن كان اقل جناية كان اقل عذابا هذا هو المراد من قوله اسعد حالا فان قيل
تضاعف العذاب غيب فكيف صح اسعد حالا قلت صح حكمه بالدليل وهو ارتكاب
الجنايات كما ان ارتكاب الخيرات دليل السعادات قوله اذ حسن ما يوجده الله
ويخلقه طبيعى لان الاعيان حسنها بحسب الطبع لان الوجود خير من العدم
بيانه ان عند الثنوية ان الاعيان على نوعين مستقبحة كابليس والشياطين
والقردة والخنازير وجميع الردى ومستحسنة كالانبياء الحسنة فما كان خيرا
يخلق النور وما كان شرا فيخلق الظلمة لان ايجاد القبيح قبيح والمعتزلة
مذهبهم على وفاق مذهبهم ان ايجاد القبيح قبيح لكن قالوا ان الاعيان كلها
حسنة طبعا حتى قالوا ان الخنازير والقردة حسنة طبعا حتى صح مذهبهم ان الله تعالى
خالق الاعيان مع انهم قالوا ان ايجاد القبيح قبيح وذكر فى التبصرة ان حسن
الاجسام حسى لان حسنها يعرف بالحس وهو يختلف باختلاف الحواس على ان
عند المعتزلة لا وجه للقول بحسن الاجسام لانكارهم قبح ما قبح من الاجسام واذا
انكر قبح ما قبح من الاجسام وطريقة الحس فلا يكون الحس موجبا عندهم فلا يعرف
حسن الاجسام بالحس عندهم وحسن الطاعات عقلى لانها يعرف بالعقل وحسن
الطاعات لا يختلف بالعقول فكان مقدور الله تعالى عندهم الا ابليس والقردة ومقدور
العبد الصلاة والاحسان وهذا فى غاية الاعتساف والخروج عن الانصاف قوله الفاعلين

بتفاصلهم فى الفعلين لان من نسج الديباج والحرير لا يكون مساويا لمن نسج
الكرباس قوله ولقد صدق رسول الله اورد الشيخ هذا الاثر تاكيدا لما قال ان المعتزلة
كالمجوس لان النبى عم اشار بصريح الكلام اى ما قلنا حيث قال القدرية مجوس هذه
الامة قوله تحقيقه ان افعال العباد هذا هو الوجه الرابع من ضروب المحال الذى
يلزم على تقدير ثبوت قدرة التخليق للعبد بيانه ان الصفات عندهم على نوعين
صفات ذات وهى ما لا ينفى البتة والقدرة منها وصفات فعل وهى ما يثبت وينفى
فيقال انه تعالى كلم موسى ولم يكلم فرعون فعلى قضية مذهبهم يلزم ان يكون القدرة
من صفات الفعل لانهم قالوا انه تعالى يقدر على افعال نفسه ولا يقدر على افعال غيره
فيثبت وينفى فيكون من صفات الفعل فيكون حادثة فهو كفر ثم نقول لا يخ اما ان
يجعلوها حادثة وح تركوا مذهبهم ان القدرة من صفات الذات او يجعلوها
قديمة من صفات الذات وح يكون القدرة شاملة لافعال الخلق وح تركوا مذهبهم
ان القدرة لا يشمل افعال الخلق فاما ان يجعلوها قديمة ومن الصفات الذات ومع
هذا لم يشمل افعال الخلق وح بطل فرقهم بين صفات الذات وصفات الفعل ان
ما ينفى من صفات الذات وما ينفى ويثبت من صفات الفعل قوله اذ ما ينفى
ويثبت يخص ولا يعم هذا فرقهم الذى قالوا بين صفات الذات وصفات
الفعل لانهم قالوا صفات الذات ما يثبت ولا ينفى لا يجوز ان يقال يعلم زيدا ولا يعلم
عمروا ولكن يجوز ان يقال يرزق زيدا ولا يرزق عمروا ويخص ولا يعم يعنى
صفات الفعل خاص فليس بعام وصفات الذات عام وليس بخاص لانه
لا يجوز ان يقال يعلم هذا ولا يعلم او يقال يقدر على هذا ولا يقدر على هذا
بل انه قادر على جميع المقدورات عالم بجميع المعلومات ولكن يجوز ان يقال
يغفر هذا ويرحم هذا ولا يغفر هذا ولا يرحم هذا وعندنا كلها قديمات لا يحتاج
الى هذا الفرق قوله تحقيقه ان العبد لو كان خالقا لفعله لوقعت المشابهة
هذا هو الوجه الخامس من ضروب المحال وبيانه ان فعل الله لما كان اخراجا
من العدم الى الوجود وفعل العبد كذلك كان اخراجا من العدم الى الوجود
كان كل واحد من الفعلين يشبه صاحبه فوقع التشابه بين فعل العبد وفعل الله تعالى

قوله والاخراج والمخرج والايجاد والموجد عندهم واحد وهذا البيان تحقيق التشابه
يعني عندهم التكوين عين المكون فيكون الاخراج والمخرج واحدا والايجاد والموجد واحدا
بيانه ان حركة المرتعش بخلق الله تعالى والخلق عين الحركة فيكون حركة المرتعش مفعوله
وفعله وحركة الاختيارية بخلق زيد والخلق عينها فيكون هذه الحركة مفعول زيد وفعله
ولا فرق بين حركة وحركة فكان فعل العبد وخلقه كفعل الله وخلقه وقد نفى الله تعالى
هذه المشابهة بقوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم وهذا
والله اعلم استفهام بمعنى الانكار والنفي فكان الله نفى ان يكون من احد خلق كخلقه
فان قيل لا تشابه بين فعل الله وفعلنا وان كان كل منهما اخراج من العدم الى
الوجود لان فعله حكمة وصواب قطعا وفعلنا ان يكون خطاء ويحتمل ان يكون طاعة
ويحتمل ان يكون معصية وذلك لان الادمي ذليل فيكون فعله ذلة فح لا تشابه بين
فعل هو حكمة وبين ما هو سفه قلت لما ثبت ان فعل الله وفعل الخلق يتشابهان
باعتبار ذاتهما ثم قيام المعاني الاخر بهما لا يزيل المشابهة فان الحركة لما كانت متشابهة
الحركة في ذاتهما فكونهما في محلين لا يؤثر في ازالة التشابه وان السواد لما لم يكن مشابها
لحركة فكونهما في محل واحد لا يوجب التشابه بينهما بيانه ان الحركة حركة سواء سمي حكمة
او سفها طاعة او معصية صوابا او خطاء ذلة او خضوعا لان هذه المعاني وراء ذات
الحركة لان كونه حكمة باعتبار العاقبة الحميدة وكونه سفها باعتبار انه ليس له عاقبة
حميدة وكونه طاعة باعتبار كونه موافقا للامر وكونه صوابا باعتبار الشرع وكونه
ذلة وخضوعا باعتبار النية والعقل فثبت ان المشابهة الواقعة بالذات لا تتبدل
بهذه الاسامي على انا نقول ان فعل الله تعالى ذلة وخضوع عندكم لان فعله عين المفعول
عندكم او المفعول ذليلا فيكون فعله ذلة ايضا فيستويان في كونهما ذلة وخضوعا
فيتشابهان فان قيل لو وقع المشابهة بين فعل الله وفعل الخلق باعتبار ان كل واحد
منهما اخراج من العدم الى الوجود لوقع المشابهة بين الله وبين عبده لانه عالم
والعلم مع العلم يتشابهان قلت هذا غلط عظيم لان علم الله قديم بالاتفاق وعلمنا
حادث والقديم لا يشبه الحادث اما فعل الله فحادث عندكم عين المفعول والحادث يشابه صح
يشبه الحادث فان قيل ان فعل الله يحصل بلا علاج وبلا مباشرة سبيل ولا تعب فلا يكونان

متشابهين قلت قد بينا ان هذه المعاني لا تزيل المشابهة الثابتة باعتبار الذات لانها
معاني وراء الذات فلا يؤثر في ازالة ما ثبت بالذات لا يخفى قوله وثبت بالضرورة
التي يتصور دافعها مكابرا يعني العلم الضروري الوجداني والضروري البديهي
حاكم بالفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري ومن انكر كان مكابرا قوله
وبما ذكرنا من الدلائل السمعية نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى جزاء بما كانوا
والعقلية من نحو الامر والنهي والوعد والوعيد قوله ان العبد له فعل فعل
فاعل وقوله ثبت قوله ليس هو خالقه جواب اشكال يعني لما ثبت ان للعبد
فعلا كان هو المخترع فاجاب بانه ليس هو خالقه لما اقمنا من الدلائل الدالة
على عدم قدرة الخلق للعبد قوله ولم يصر العبد بخلق الله تعالى اياه مضطرا
هذا جواب اشكال ايضا يعني لما لم يكن له قدرة الاختراع كان مضطرا فاجاب بانه
لا يصير بخلق الله اياه لما اقمنا من الدلائل على ان له فعلا اختياريا قوله
وان كان لا وجه للخروج عن معلوم الله فان قيل هذا عين الضرورة فانه لما
لم يكن له الخروج عن حكم الله تعالى كان مضطرا بالضرورة قلت قد بينا انه مختار
مع ان الله تعالى خلق هذا الفعل فيه لانه خلق فيه الفعل الاختياري فلا يكون الفعل
ضروريا ولانه خلقه حين قصده المكلف وباشر سببه فكان اختياريا منه ولانه
ثبت ان له فعلا فلا مضطرا فان قيل ان الله تعالى حكم بان فرعون يكفر وقضى
عليه الكفر ولا يمكنه الخروج عن حكمه وعلمه قلت ان الله تعالى حكم ان فرعون يكفر
باختياره وقضى عليه الفعل الاختياري وعلم الله منه الكفر باختياره فحكم الله
وقضاؤه وارادته لا تخرجه عن الاختيار وقد وقع لنا هذه الايجاز مع ائمة
زماننا فالزمتهم بهذه النكتة القوية الغالبة قوله وثبت بمجموع الدلائل
اي الدلائل التي دلت على ان قدرة الاختراع لله تعالى والدلائل التي دلت على ان
للعبد فعلا ان دخول مقدور تحت قدرة قادرين جائز هذا ايضا جواب اشكال
وهو ان قدرة الاختراع لو كان لله تعالى وللعبد نوع فعل في المفعول فكان المفعول
الواحد داخلا تحت قدرة قادرين وهذا غير معقول وقال الشيخ تعالى بان غير
المعقول ما يرده العقل ولا يرد عليه النقل وقد اثبتنا بالدلائل العقلية والسمعية
ان الله تعالى خالق وان العبد فاعل والمفعول داخل تحت القدرتين وانتم لا تفرقون
بين المعقول والمفهوم والممتنع لان الممتنع دخول المقدور الواحد تحت قدرتي

الاختراع وقدرة الاكتساب فما دخول المقدور الواحد تحت قدرة الاختراع
والاكتساب فمعقول ليس بممتنع فان قيل قد ثبت بما دلت ان الله تعالى خالق هذا
الفعل وما خالق الا احداثه واخراجه من العدم الى الوجود فباي شي تعلق قدرة
العبد وكيف يكون تعلق قدرة العبد بهذا الفعل المحدث الموجود بايجاده تعالى
معقولا قلت قد اقمنا الدلايل على ان هذا الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد
فالواجب بعد ذلك الاتباع والانقياد اليس ان الاقرار بالصانع فرض بالنظر
الى الدليل القاطع من غير ان يدركه الوهم والحس والخيال وكذا الاقرار
بالروح والملك والجن والشياطين ثابت فان قيل لا يحل السكوت عن البيان
في موضع البيان قلت نتبع على سبيل التبرع اعلم ان الله تعالى اجرى سنته ان
العبد اذا قصد فعلا وباشر سببه احدث الله له ذلك الفعل وخلقه واوجده
فيكون الله تعالى مخترعا فعل العبد باختياره لولا اختياره وقصده الفعل لما خلق
الله تعالى ذلك الفعل فعلا له فتاثير قدرة الله تعالى في اخراجه من العدم الى الوجود
فعلا للعبد وتاثير قدرة العبد في كون ذلك المخترع فعلا له بيانه ان الحركة تسمى
شيا مخلوقا وموجودا او طاعة او معصية ومكسوبا فمن حيث الشيئية والمخلوقية
والموجودية تضاف الى خلق الله تعالى ومن حيث الطاعة والمعصية والمكسوبية
تضاف الى العبد لولا تاثير قدرة العبد فيه لما اضيف الى العبد كما لا تضاف
اليه الحركات الاضطرارية فثبت ان الحركة حركة بقصد العبد توجد بايجاد
الله تعالى لانه لو قصد السكون بدل الحركة لخلق الله تعالى السكون فيه فلما قصد الحركة
خلق الله فيه الحركة فثبت ان كونه حركة بقدرة العبد وكونه موجودا بخلق الله تعالى
هذا تمام هذا البحث فاحفظه بتوفيق الله وتاييده قوله واعتبارهم بالشاهد
فاسد نقول لهم ما تعنون بقولكم ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين تعنون
به انه من جهة الاختراع والاكتساب وهو صورة النزاع ثم نقول ان الدلايل العقلي
والسمعي تدلان على جواز دخول مقدور واحد تحت قدرتي الاختراع والاكتساب
فان قال دليل الشاهد فان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد ممتنع
فكذا في الغايب قلت هذا الاعتبار فاسد لان الشاهد دليل الغايب فيما قام دليل
التسوية كالوجود فانه علة الروية في الشاهد فكذا في الغايب بخلاف الموجود في
الشاهد فانه لا بد له من مكان او حيز بخلاف الغايب فانه منزه عن المكان والحيز لقيام

69

الدليل العقلي قلنا فيما نحن فيه فان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال لانه لا قدرة
لاحد على مقدور الغير فان الحركة التي كانت مفعول زيد لا يكون مفعول عمرو فاما في الغايب
الامر بخلافه فان قدرة الله شاملة لما عملنا وافعالنا فيكون مفعولنا كسبا ومفعول الله
خلقا قوله تحقيقه اي تحقيق جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين بانه
ان الامة اجمعت ان القدرة بها يكتسب العبد الفعل لخلق الله تعالى ولا تاثير للعبد في هذه
القدرة ويسمى هذه القدرة عندنا قدرة الكسب وعندكم قدرة الخلق فكان العبد قادرا
على اكتساب الفعل عندنا وعلى خلق الفعل عندكم باقدار الله تعالى لانه لو لم يخلق هذه القدرة
فينا لم نقدر على الكسب او لا انتم على الخلق فلو لم يكن الله تعالى قادرا على هذا الفعل لم يكن
قادرا على اقدار غيره عليه فثبت انه قادر عليه فثبت ان دخول مقدور واحد تحت قدرة
جائز عقلا بل ثابت قطعا بل واجب نصا وشرعا قوله كمن لا علم له بشي يستحيل
منه اثبات العلم لغيره يعني ان احدا اذا اراد ان يعلم احدا بشي فلا بد له من علم به حتى
يعلم غيره به فكذا ههنا فلا بد له من قدرة على الفعل حتى يجوز ان يقدر غيره عليه
فان قيل ان الله تعالى اذا علم شيا انه اسود ثم اعلمنا به انما يكون ما ثبت لنا علما
بذلك الشي اذا اعلمنا على الوجه الذي علم به انه ان الله تعالى اذا علم شيا انه اسود واعلمنا
به بانه اسود كان ما ثبت لنا باعلامه به علما فاما اذا اعلمنا بانه ابيض واثبت لنا لا يكون
علما بل يكون جهلا فكذا هنا في قدرته واقداره ايانا فقدرته على هذا الفعل قدرة اختراع
فينبغي ان يكون اقداره ايانا عليه بقدرة الاختراع ليكون اقدارا او حيث اقدرنا بقدرة
الاكتساب ثبت انه لا قدرة له على افعالنا قلت لما قلت انه اقدرنا بقدرته بان له قدرة
ثم نقول لا يثبت لنا قدرة الاختراع للمنافاة فان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتي
الاختراع وبما ذكرنا من الدلايل الدالة على ان ليس للعبد قدرة الاختراع وثبت بمجموع
الدليلين ان لله تعالى قدرة الاختراع وللعبد قدرة الاكتساب فاما المعلوم الواحد
يجوز ان يكون معلوم الحق ومعلوم الخلق ولا منافاة بين العلم والعلم وقام الدليل
على ان تعلقه بالمعلوم بجهة واحدة وفي المقدور قام الدليل على ان تعلقه بالمعلوم
بجهة واحدة وفي المقدور قام الدليل على تعلق القدرة بالمقدور في جهتين فافترقا
قوله وما يزعمون من اثبات الشركة وذكر ان المفعول الواحد اذا دخل تحت قدرة

قادرين وهذا شركة وهذا منهم جهل بحقيقة حد الشركة فان الشركة ان ينفرد
كل واحد منهما بما هو له يعني يكون لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه وليس حقيقة
حد شركاء العزبة والمحلة هذا اسند لالا بالعرف والمعروف واجماع العقلاء فان
الشركاء في المحلة ينفرد كل واحد من الشريكين بنصيبه وكذلك شركاء العزبة ينفرد
كل واحد بنصيبه لا يملك هذا نصيب غيره ولا غيره نصيب هذا فثبت انهم جاهلون
بحقيقة حد الشركة قوله وكما نقله المجوس اعلم ان المشرك على نوعين مشرك
يثبت لله تعالى شريكا في تخليق العالم وهو المجوس فانهم قائلون بالصانعين ويجعلون
ما هو مخلوق الله تعالى من الخيرات غير ما هو مخلوق الشريك وما هو مخلوق الشريك
من القبائح غير مخلوق الله تعالى والآخر من يثبت لله تعالى شريكا في استحقاق العبادة
دون التخليق وهم عبدة الاصنام فانهم يعبدون الاصنام كما يعبدون الصانع
ولكن لم يجعلوا الاصنام خالقا لشيء خلقه الله تعالى لكن جعلوها شريكا في العبادة
فقط وما كان عبادة لله لا يكون للاصنام وما كان للاصنام لا يكون هذا هو
حقيقة الشركة وحدها قوله وهو ما نقوله المعتزلة لان حد الشركة ما ينفرد
كل واحد من الشريكين بنصيب معين ومذهب المعتزلة على هذا المنوال لانهم اضافوا
الاعيان والافعال الاضطرارية الى خلق الله تعالى واضافوا الافعال الاختيارية
الى انفسهم فسموا بينهما فكانوا هم القائلين بالشركة بل شركهم اعظم من شرك المجوس
لان المجوس ما جعلوا الله الا شريكا واحدا والمعتزلة جعلوا جميع الحيوانات شريكا له
بل جميع الجمادات ولان المجوس ما اضافوا الى الشريك الا القبائح وانهم اضافوا
الى انفسهم الخيرات والقبائح ولان المجوس ما جعلوا انفسهم شريكا وانهم جعلوا
انفسهم شريكا فثبت انهم هم القائلون بالشركة وانهم هم الملقبون بالمجوس وانهم
هم الراجحون على المجوس في الشرك عصمنا الله تعالى عنه ذكر قوله لا ما نقول نحن لانا نقول
نحن الافعال الاختيارية مخلوق الله تعالى مكسوب العباد وثبوت شيء مضاف الى
اثنين بمعنى كون الافعال الاختيارية مضافا الى الله من جهة الخلق ومضافا الى
العباد من جهة الكسب لن تعرف شركة لا من جهة العرف كما ذكرنا في شركاء العزبة

والمحلة ولا من جهة الشرع فان ما هو ملك العبد هو بعينه ملك الله ملك تخليق لم يزل شيء
من المخلوقات عن ملكه بتمليك العباد ولم يقل احد ان العبد شريك الله تعالى فيما يملكه من العقار
والضياع والعبيد فتبين ما هو ملك العباد بتمليك الله اياهم هو ملك الله بتخليق الله اياها
فثبت ان مذهبنا البه عين مذهب السنة والجماعة وما ذهب اليه المعتزلة عين مذهب
المجوس واخوانهم من الثنوية قوله وما يزعمون ان من افعال العباد ما هو قبيح
اعلم انهم قالوا في اثبات دعواهم ان الافعال مخلوقة العباد انه لو كان الافعال بخلق
الله تعالى ومن الافعال ما هو قبيح وايجاد القبيح قبيح لكان ايجاد الله قبيحا وهذا محال فاجاب
الشيخ رحمه الله بان هذه النكتة فاسدة لان بعض الافعال حسن عن الصلوة والزكوة والصوم
والحج وايجاد ما هو حسن حسن وليس بقبيح فينبغي ان يكون هذه الافعال بخلق الله تعالى
على هذا الاصل فثبت ان ما قلت فاسد لان عندكم جميع الافعال الاختيارية حسنها
وقبيحها بخلق العباد قوله لما بينا بالدليل يعني اثبتنا بالدليل ان العبد له فعل
واثبتنا بالدليل ان ليس له قدرة الاختراع واثبتنا بالدليل ان الله تعالى هو الخالق الموجد
واثبتنا بالدليل القاطع ان الله تعالى حكيم فثبت بمجموع الدلائل ان خلق القبائح والمعاصي
حكمة وان الله تعالى في ايجادها حكيم قوله غير انكم جاهلون بحقيقة الحكمة لانهم حكموا
بكون ما اطلاع لهم على وجه الحكمة بالسفه وهذا جهل منهم لانهم قاصرون عن ادراك
حكم البشرية فكيف يطلعون على حكم الربوبية قوله ونلقبهم بما لقبهم من اخوانكم
المجوس والثنوية بيانه ان المعتزلة بنوا مذهبهم على مذاهب المجوس وقواعدهم
ونسجوا على منوالهم ومذهب المجوس ان ايجاد القبيح قبيح والحكمة ما للفاعل فيه
منفعة والسفه ما لا منفعة فيه للفاعل ولهذا زعموا ان كل فعل للنور فهو في نفع نفسه
وهو خلاصه عن آفات الظلمة فاخذت المعتزلة هذين المذهبين وزادوا وقالوا
ان الحكمة ما كان فيه منفعة اما للفاعل واما للمفعول والسفه ما ليس فيه منفعة لا
للفاعل ولا للمفعول واستدلوا بالشاهد فان الحكمة في الشاهد والسفه ما قلنا
واصحابنا نصرهم يفرقون بين الشاهد والغائب وقالوا لهم ما تقولون في عبد زنى
بامته وهو يراهما ولم يمنعهما مع انه قادر على منعهما بل يخلق فيهما الزنا بل في النهما
قوة الزنا وهذا قبيح في الشاهد وليس بقبيح في الغائب فعلى هذا الخلق للكافر قدرة

الكفر وهذا قبيح في الشاهد غير قبيح في الغائب فثبت الفرق بين الشاهد والغائب وبطل
التسوية بينهما قوله يعني الحكمة ما له عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة
وجمهور اهل الحديث يقولون القبيح ما نهي عنه او امر بضده والله تعالى ليس بمنهي عن
ايجاد الكفر والعبد منهي عن اكتساب الكفر فكان خلقه الكفر غير قبيح واكتساب
العبد الكفر قبيحا وقال بعضهم القبيح ما يعود به على فاعله الضرر المحض والله تعالى
لا يعود اليه ضرر ما في خلق الكفر والمعاصي فلا يكون فعله تعالى قبيحا والكافر يعود عليه
باكتسابه الكفر ضرر محض فكان اكتسابه الكفر قبيحا وكذلك المدح والذم فكل فعل يعود
الضرر الى فاعله كان فاعله مذموما وما لا يعود ضرورة الى فاعله كان حميدا وجاء
محمودا فبطل مذهب المعتزلة ان الكاسب مذموم فالموجد اولى من الكاسب فكان
مذموما ايضا ومشايخنا قالوا الحكمة ما له عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة
قوله على تخليق المتضادين نحو الكفر والايمان والتكذيب والتصديق وايجاد
المتقابلين نحو الحسن والقبيح والكافر والمسلم والضار والنافع قوله من توجد
منه نوع واحد كان مضطرا لانه لا يقدر على نوع اخر كما قال الثنوية في النور والظلمة فانهما
عاجزان عندهم قوله ولهذا كان تخليق ما خبث من الاجسام وقبح هذا الزام على
المعتزلة حيث خالفوا الثنوية في تخليق الاجسام المستخبثة المستقذرة والاعيان
الضارة وقالوا بشمول قدرة الله تعالى على الاعيان الحسنة والقبيحة والضارة والنافعة
وعدوا هذا حكمة بالغة ايضا قوله حسن من الاجسام وقبح نحو الطاوس والحية
وطاب وخبث نحو الغنم وحشرات الارض والاشياء الطيبة والاشياء المنتنة ونفع
وضر نحو الشهد والسم والالام واللذات كان اكله وشربه سببا للايلام وما كان سببا
للالتذاذ قوله وفيه ايضا اي في شمول قدرة الله على المتضادات قوله ايضا
يعني كما ان فيه بيان كمال القدرة حيث قدر على المتضادات ففيه ايضا اظهار القدرة
على فعل الغير وبيان انه تعالى مستبد بذاته غير محتاج الى معونة الغير بخلاف الخلائق
فانهم محتاجون الى خلقه في اكتساب المطالب قوله انه قادر على محل قدرة غيره مقدور
الله تعالى واما الافعال الاختيارية فمحل لقدرة العباد والمراد من القدرة التي كانت مقارنة
للفعل يعني بكونه محلا ان قدرة العباد تؤثر فيه دون غيره والقدرة الكاملة تؤثر فيه
ايضا فثبت انه تصرف في محل قدرة العباد قوله خيرها وشرها نحو الاحسان واخذ
مال الغير والايلام قوله حسنها نحو الصلوة وقبحها نحو الزنا ثم كان ايجاد ما خبث

من الاجسام نحو ابليس ومردة الشياطين والقردة والخنازير والذئاب وحشرات
الارض حكمة واعترفت المعتزلة بهذا وخالفوا الثنوية في تخليق هذه الاجسام فثبت
ان خلق المعاصي والافعال القبيحة كانت حكمة بهذا الدليل قوله على انا لا نقول
على الاطلاق انه خلق الكفر ان قضاء العقل ان يكون يقتضي قبيحا لانه انكر نعم
المنعم وكفرانه والعقل يحكم بقبح كفرانه فكان الكفر قبيحا في حكم العقل وما يكون
حسنا فلو قلنا ان الله تعالى خلق الكفر على الاطلاق لم يفهم من هذا الكلام انه خلق
الكفر قبيحا ام حسنا وايجاد الكفر قبيحا حكمة وايجاده حسنا سفه وقيدنا الكلام
وقلنا ان الله تعالى خلق الكفر قبيحا باطلا شرا فاسدا منهيا عنه فكان ايجاد الله
حكمة لما ان في ايجاده الكفر عاقبة حميدة وهي اظهار ما علم وتحقيق الوعد والوعيد
وتصديق اخبار لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين واكتساب الكفر كان
قبيحا لانه منهي قبيح شر باطل من اكتسب القبيح الشر الباطل كان موصوفا به
فكان الله تعالى بايجاده حكيما والكافر باكتسابه سفيها قوله فايجاده عليها كان
حكمة قوله وانما السفه تحصيله حكمة حسنا صوابا وانما يكون خلق الكفر
سفها اذا خلقه على صفة كونه حكمة وصوابا وحسنا اما اذا خلقه شرا باطلا
لا يكون سفها قوله وبه بطل قولهم اي بما بينا ان الحكمة ما كان عاقبته
محمودة والسفه ما كان عاقبته مذمومة قوله لان الايجاد فوق الاكتساب
لان الايجاد اخراج من العدم الى الوجود والاكتساب مباشرة الاسباب
قوله فان استحقاق الذم بفعل السفه هذا هو الجواب عن قولهم ان الايجاد
فوق الاكتساب يعني ان استحقاق المذمة باعتبار فعل السفه قوله لما له في حقه
من وضع العاقبة الحميدة العبد في حقه اي في حق الكفر في حق العبد من وضع العاقبة
اي العاقبة الوصية ولما يقصد تحصيله على ضد ما يقتضيه يعني العقل يقتضي
ان يكون الكفر قبيحا شرا باطلا والكافر يقصد تحصيله حسنا حقا فكان
سفيها فكان الله تعالى بايجاده على هذه الصفات حكيما والكافر باكتسابه قاصدا لتلك
الصفات قبيحا سفيها فان قيل لو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق الكفر لكان
الله تعالى خالقا للكفر والمعاصي فينبغي ان يصح قولنا يا خالق الكفر والمعاصي صح

قوله صح

قولنا يا خالق الارض والسماء وقد اطبق الامة على جوازه قلت ان الله تعالى خالق كل
الاشياء ويدخل فيه الكفر والمعاصي الا ان الاضافة على نوعين اضافته الى
الاشياء واضافته الى شي معين من الاشياء فاضافته الى جميع الاشياء لبيان
عظمته واضافته الى شي معين لبيان تعظيم ذكر الشي المعين والكفر ليس بجائز
التعظيم فلذلك لا يصح قولنا يا خالق الكفر والمعاصي كما لا تجوز قولنا يا خالق
القردة والخنازير مع ان هذه الاجسام بخلق الله تعالى عندكم وعندنا فكذا هذا قوله
وما يزعمون ان ليس وراء الوجود معنى وهذا الزعم وقع منهم على سنن مذهبهم
لان عندهم ان الموجودات قبل وجودها شي وعرض وسواد وحركة فكان
تاثير القدرة في الوجود دون الشيئية والعرضية وهذا على اصلنا باطل مفض
الى قدم الماهيات وفيه ما فيه من الكفر قوله قلنا بمجموع الدليلين اي
الدليل الذي اقمنا على ان العبد له فعل والدليل الذي اقمنا ان العبد ليست له قدرة
للتخليق ولا موجد الا الله تعالى فهذان الدليلان بطلان ما قالوا ان ليس وراء
الوجود معنى يتعلق به القدرة قوله ولا حاجة بنا الى بيان الجهة التي يتعلق
بها القدرة هذا جواب اشكال وهو ان تعلق القدرتين بمقدور واحد خارج
عن العقل فمن ادعى فعليه البيان فاجاب الشيخ تعالى بانه لا حاجة بنا الى بيان الجهة
التي يتعلق القدرة بها لنا الحاجة الى اثبات ان العبد مختار وله فعل وان المخترع هو
الله تعالى قوله وقد قررنا بعض بينا ان قدرة العبد يتعلق بكون هذه الحركة حركة وطاعة
ومعصية وقدرة الرب يتعلق بها من حيث انه شي وعرض وموجود وبيانه قد مر
ان كونها حركة بقصد العبد لانه لو قصد السكون فالله تعالى خلق عقيب قصده السكون
واما كونها طاعة باعتبار نيته امتثال الامر وكونها معصية باعتبار نيته ارتكاب النهي
وكونها حسنا وقبيحا بما في قلبه من العزيمة والاخلاص فثبت ان كونها الحركة حركة
وطاعة ومعصية وحسنا وقبيحا بقدرة العبد وكونها شيا وعرضا وموجودا بقدرة
الحق تعالى قوله ولما ثبت ان الايجاد من قبل العبد هذا جواب خرعا قالوا لو كان الفعل
بخلق الله تعالى لكان الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي راجعا الى الله تعالى
فاجاب الشيخ تعالى انه لما ثبت ان الايجاد من قبل العبد وان العبد له فعل فيتعلق
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي بفعل العبد دون الايجاد قوله

72

وان كان ذكر غير متعلق بالايجاد قوله والمعصية فعل العبد فجاز ان يتعلق
الثواب والعقاب وهذا جواب اشكال ايضا وهو ان المقدور الواحد ما كان داخلا
تحت القدرتين فكيف يتصور ان يكون الثواب والعقاب بمقابلة الفعل
الفعل العبد دون الايجاد فاجابه الشيخ تعالى بان الثواب والعقاب باعتبار
كونه طاعة ومعصية لا باعتبار كونه شيا وعرضا وموجودا ومن حيث الطاعة
والمعصية فعل العبد فجاز ان يتعلق الثواب والعقاب بفعل العبد وان كان
ذكر غير متعلق بالايجاد قوله على ان عندنا الموصوف بايجاد الله تعالى باختيار العبد هو مع
فعل العبد بمانه ان الفعل الصادر من العبد هو فعل العبد كسبه باختياره
والله تعالى خلق هذا الفعل في العبد بعد قصده واختياره هذا الفعل فيكون هذا
الفعل مفعول الله تعالى لانه خلقه لا فعل الله لان فعله الايجاد وانه قائم بذات الله تعالى والثواب
والعقاب متعلقان بمفعول الله تعالى وهو العبد لا بفعل الله تعالى وهو الايجاد فثبت
ان اشكالهم لا يتجه علينا وهذه الكلمات بناء على اصل وهو ان التكوين عندهم
عين المكون والثواب والعقاب والوعد والوعيد الذي يتعلق بالمكون يتعلق
بالتكوين فصح قولهم على مذهبهم ان الفعل لو كان بايجاد الله تعالى لكان الثواب والعقاب
في مقابلة الايجاد وعندنا التكوين قائم بذات الله تعالى فلم يكن المكون فعل الله تعالى بل
هو مفعول له وكون المفعول قبيحا لا يوجب قبح الفعل اذا كان له عاقبة حميدة
وعلى هذا الاصل لا يحتاج الى بيان الجهات يعني لا يحتاج الى ان نبين ان هذا
المقدور من حيث انه معصية او طاعة فعل العبد من حيث انه شي وعرض فعل
الله لانه مفعول فعل الله لا فعله وانما الحاجة الى ذلك لمن يزعم ان التكوين عين
المكون حتى ان البخارية يزعمون ان للفعل جهات من حيث انه فعل الله ليس بقبيح
ومن حيث انه فعل العبد قبيح فان قيل قال الشيخ ابو منصور الماتريدي تعالى
اشتغل باثبات الجهات للفعل وقال ان الكفر من حيث انه عرض وشي وموجود
غير قبيح ومن حيث انه كفر باطل وخلاف الامر وارتكاب المحرم باطل قلت الشيخ تعالى
انما شرع باثبات الجهات تسهيل الامر واثباتا للمذهب الحق وابطالا للباطل
من جميع الوجوه قوله ثم ان مذهب جمهور المعتزلة وجه ايراد هذه المذاهب

الفاسدة جعلت هذه المسئلة انهم يزعمون ان ما ادعى اهل الحق من الكسب
غير معقول وان تعلق قدرة العبد بالفعل مع تعلق قدرة الله تعالى به ممتنع لاستلزامه
الجمع بين القدرتين على شيء واحد وان ليس وراء الوجود شيء يتعلق به قدرة العبد
فاورد الشيخ رحمه الله مذاهبهم في هذه المسائل ليعلموا انهم هم القائلون بهذه المحالات
والممتنعات والمناقضات قوله ان المعدوم شيء يعني ان المعتزلة اطلقوا اسم الشيء
والذات والعرض والحركة والسواد على العدم قبل الحدوث وزعموا ان للعدم
تحققا وثبوتا قبل الحدوث اي حدوث الوجود وان هذه الاوصاف وهي الشيئية
والعرضية والذاتية والعينية ازلية قديمة ولا تعلق للقدرة بها وانما تعلق القدرة
بالوجود قوله والشيء شيء لنفسه يعني ان الشيء شيء لذاته بدون تعلق القدرة به
والموجود موجود لنفسه اي من حيث الشيئية لا من حيث الوجود قوله والقدرة
متعلقة بالوجود دون الشيئية هذا بيان لقوله والموجود موجود لنفسه قوله
وان كان كل واحد منهما راجعا الى الذات اي ان الوجود والشيئية كل واحد منهما
راجع الى ذات المعدوم قوله وتعلق القدرة بالوجود لا يوجب تعلقها بالشيئية
والعرضية وعدم تعلقها بالشيئية والعرضية لا يوجب تعلقها بالوجود هذا حاصل [عدم]
مذهبهم قوله فاذن هم قالوا بمثل ما قلنا في افعال العباد اعلم انا نقول
ان الله تعالى خلق العالم وجعل ما ليس بجوهر ولا عين ولا جسم ولا عرض ولا سواد
ولا بياض جوهرا وعينا وجسما وعرضا وسوادا وبياضا فحينئذ تكون الشيئية
والوجود كلاهما مخلوقين فان مذهبنا ان تخلق الله تعالى وقدرته وان كان الوجود [ذلك]
والشيئية راجعان الى مفهوم واحد واما افعال العباد فشيئيتها وجودها بخلق
الله تعالى وقدرته وكونه حركة وسكونا وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد
فهذا حاصل مذهبنا وعندهم شيئية الافعال لا بقدرة احد فلا تكون الشيئية بقدرة
العبد وفيه طريقة اخرى وعندنا شيئية الافعال بقدرة الله لا بقدرة العبد فاذا هم
قالوا بمثل ما قلنا ان شيئية الافعال لم تتعلق بقدرة العبد وفيه طريقة اخرى وهي
ان شيئية الافعال لما لم تكن بقدرة العبد والوجود راجع الى ذات الشيء وليس بمعنى وراء [لم]
الشيء فهذا يوجب ان لا تتعلق قدرة العبد بالوجود ايضا لاتحادهما فلم يمكنهم تعليق

قدرة العبد لا بقدرتهما قلنا وهو كونه حركة او سكونا فاذا قالوا بمثل ما قلنا
من تعلق القدرة بكونه حركة او سكونا دون الشيئية والوجود غير انا سميناه
كسبا وهم سموه خلقا فالخلاف في الاسم دون الشيئية والوجود غير انا سميناه
كسبا وهم سموه خلقا والخلاف في الاسم دون المعنى وهم قالوا به اي بعدم
تعلق قدرة العبد بالشيئية قوله فاقروا بجميع ما انكروا يعني انكروا علينا
تخلق افعال العباد بدون قدرة العبد فقد اقروا حيث قالوا ان شيئية الافعال
ازلية وانكروا علينا ان ليس وراء الوجود شيء يتعلق به القدرة واقروا به حيث
اضطروا بان قالوا ان القدرة متعلقة بكونه طاعة ومعصية قوله ثم انا
جعلنا الشيئية والعرضية متعلقة بقدرة الله بيانه ان المعتزلة ساعدونا فيما
قلنا ان قدرة العبد منقطعة عن شيئية الافعال وان القدرة متعلقة بكونه طاعة
او معصية وساعدونا في حسنه العبد ولم يبق لهم علينا اشكال وفيما وراء
ذلك الحقونا بالدهرية والمعطلة لانا جعلنا الشيئية والعرضية متعلقة بقدرة
الله وهم ابوا ذلك وفيه تعطيل الصانع لان الشيئية لما لم يكن بقدرة احد والوجود
راجع الى ذات الشيء فلا يكون الوجود بقدرة احد ايضا فكان وجود العالم لنفسه
وهذا معنى التعطيل قوله والقول بقدم العالم لان العينية والذاتية والعرضية
لما كان ازليا كان قديما والعالم اعيان واعراض فكان قديما قوله وبهذا
بيتنوا عوار مذهب المعتزلة اي فساد مذهبهم حيث سموا انفسهم اهل العدل
والتوحيد وهم في الواقع من الدهرية والمعطلة قوله وتناقض اصولهم الفاسدة
اما فساد اصولهم فانهم قالوا بان العدم شيء وعرض وعين وهذا فاسد وكذلك
قالوا ان الافعال الاختيارية تخلقها وهذا فاسد واما التناقض فانهم قالوا ان
القدرة متعلقة بالوجود فاذا يكون الوجود حادثا ويكون زائدا على الماهية
ويكون الوجود على الشيئية غير انه والمذهب عندهم ان الوجود والشيئية راجعان
الى الذات ولا معنى وليس الوجود بمعنى وراء الشيئية فهذا يوجب ان يكون الوجود قديما
غير زائد على الذات ولا مغايرة بينهما فهذه مناقضات ظاهرة وايضا قالوا ان الافعال
مخلوقة لنا ثم قالوا اموات الافعال قديمة وايضا قالوا ان قدرتنا متعلقة بالوجود

ثم قالوا ان الوجود عين الذات فلا يكون القدرة متعلقة الاية وفيه ما فيه من الفساح
قوله وهو عين ما ذهب اليه خصومهم لان اهل الحق قائلون بان الثواب والعقاب
متعلقة بالوجود كما قالوا به فان قيل قد قلتم بان الوجود بخلق الله وعندهم
بخلقهم فكيف ساعدتموهم في هذا التعلق قلت الوجود بخلق الله وكسبنا فقد
ساعدناهم وساعدونا في ان الثواب والعقاب لا يتعلقان بالشيئية والعرضية
بل ما قلنا اولى لانا اتبعنا الدلائل السمعية قال الله تعالى خالق كل شيء فهذا دليل
على ان الافعال بذواتها ووجودها مخلوق الله تعالى وقال الله تعالى اعملوا ما شئتم
فهذا دليل على ان للعبد نوع فعل والعقلية لان قضايا العقل حاكمة بان ما سوى
الله تعالى ممكن حادث وقد انقاد اهل الحق الكتاب والسنة والمعقول وانهم انقادوا
للظن والوهم والشك وهما قلنا اعتراف بعدم العالم من جميع الوجوه يعني من
حيث الذات والشيئية وحدوثه من حيث الوجود قوله وثبوت الصانع لانا
قلنا بحدوث العالم من كل الوجوه ولا وجود للمحدث بدون المحدث لان المصنوع
بدون الصانع محال وقولهم يفضي الى قدم العالم فلا يثبت الصانع قوله ووحدانيته
لانا قلنا بان القديم ذاته لا قديم سواه وانهم قالوا بقدم اصل العالم فيكون قولهم
منافيا للتوحيد ولما ثبت ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ثبت ان المتولدات بايجاد
الله تعالى قطعا فصل في ان المتولدات مخلوقة لله تعالى قال المصنف غفر الله اعلم
ان في هذه المسألة مذاهب لا بد من ذكرها لينفتح النهج القويم اما الاول فمذهب
اهل الحق وهو ان الحق وهو ان هذه الاثار الواقعة عقيب الافعال الاختيارية
مخلوقة لله تعالى لا صنع للعباد فيها ولا توجد بطريق التولد ولا بطريق العادة
ولا بدون الفاعل ولا بايجاب الطبع والخلقة واما الثاني فمذهب المعتزلة وهو
ان هذه الاثار الصادرة المتولدة عن الافعال الاختيارية مخلوقة للعباد لا صنع
لله فيها ولا توجد بطريق العادة ولا بدون الفاعل ولا بايجاب الطبع والخلقة
واما الثالث فمذهب بشر بن المعتمر احد رؤسائهم وهو ان الادراكات الحاصلة
بالحواس للعباد ايضا واما الرابع فمذهب ثمامة بن الاشرس وهو ان المتولدات
والاثار الحاصلة الصادرة عقيب الافعال الاختيارية لا فاعل لها لا الله تعالى ولا العباد

بل صدرت بحكم العادة دون الايجاب الخلقة والطبيعة فاما الخامس فمذهب
النظام وهو انها فعل الله تعالى بايجاب الخلقة والسادس مذهب ابي العباس القلانسي
وهو انها فعل الله تعالى بايجاب الطبع هذا بيان المذاهب فنقول وبالله التوفيق ان قوله
ان المتولدات مخلوقة لله تعالى قول منا فقط لانه لما قال ان المتولدات فقد اقر
بالتولد والتولد مذهب ايضا ذكره الامام الرازي في كتابه والتولد ينافي كونه
مخلوقة لله ولهذا بدا صاحب التبصرة تعالى بقوله الكلام في ابطال القول بالتولد
لكن نقول معنى الكلام ان الافعال التي سميت متولدات عند الخصم مخلوقة لله
ليس متولدة كما زعموا وسميناها متولدات مجازا اعتبارا للصورة كما سمي اهل الحكمة
العلم الحاصل بخلق الله تعالى بعد ترتيب المقدمات نتيجة قوله واذا ثبت ان
العبد ليس له قدرة الاختراع اعلم ان الدلائل القاطعة والبراهين الساطعة
في ابطال المذاهب الفاسدة وادحاض الحجج الكاسدة نوعان عام وخاص اما العام
فالدليل الذي اقمناه على ان الخلق والاختراع لله تعالى وليس للعبد قدرة الخلق
والاختراع فاذا ثبت هذا بطل قول المعتزلة في انها مخلوقة للعباد وقول بشر
معتمر في الادراكات انها مخلوقة للعباد وقول ثمامة بن الاشرس في ان لا فاعل
لها وبطل قول النظام وابي العباس في القول بايجاب الطبع والخلقة فهذا دليل عام
في ابطال المذاهب الستة واما الخاص فيأتي في موضعه وقوله ثبت ان ما يوجد
نتيجة لقوله واذا ثبت يعني اذا ثبت ثبت وقوله ثبت بيان مذهب اهل الحق
قوله ما يوجد من الالم والانكسار والحركة اثار للضرب والكسر والاعتماد على الالم صح
الخشب لكن الالم اثر معقول والانكسار محسوس والحركة محسوسة ايضا
قوله او اثار بمعنى الواو فيكون المصنف جامعا بين الاثار الثلاثة للتوضيح
والتفهيم واثار بمعنى احدهما فيكون الالم والانكسار من الاثار المعقولة والحركة
من الاثار المحسوسة ولهذا جمع صاحب التبصرة تعالى بين الحركة والالم دون الانكسار
فان قيل ما الفائدة في نعت بهذا النعت قلت هذا اوضح وابين واظهر للتفهيم
والبيان قوله كل ذلك مخلوقة لله فان قيل قوله واذا ثبت ان ليس للعبد
قدرة الاختراع لا يدل على ان الاثار مخلوقة لله تعالى بل يدل على ان هذه الاثار ليست للعبد

فكيف يصح ترتيب الجزاء المذكور على الشرط المذكور قلت لما ثبت ان لا قدرة للعبد
على الايجاد ولا بد من موجد لما ثبت انه هو الموجد ضرورة فكان نفي الخلق عن العبد
اثباتا لله تعالى قوله شرا التقريب اعتاق قوله وبطل معطوف على قوله ثبت يعني اذا ثبت
ثبت مذهبنا وبطل مذهب المعتزلة ضرورة قوله وسواء العبد خالقها اي خالق
هذه الافعال نظيره الرامي اذا رمى كان مرور السهم وحركاته واصابته الهدف
وما يحدث فيه من الاجراح والالام والموت كل ذلك متولد من تحريك الرمي بيده
بالقوس ونزعه اياه والعبد خالق كلها عندهم وعندنا كلها مخلوقة لله تعالى واما
الخاص قوله والذي يوجب بطلان قول المعتزلة لان الالم لو كان فعلا لفاعل
سببه يعني ان الالم حاصل بالضرب والضرب سببه لان الله تعالى اجرى سنته بخلق
الالم عقيب الضرب فيكون الضرب سببا للالم لافضائه اليه قوله لو كان فعلا
لفاعل الضرب اي للضارب وانما قال فعلا لانه يتناول الخلق والكسب كما مر فلا يخلو اما
ان يكون للفاعل عليه قدرة ام لا فان لم يكن عليه قدرة ففساده ظاهر لان الفعل
بدون القدرة لا يتصور بالاجماع وان كان له عليه قدرة فلا يخلو اما ان تعلقت
به عين القدرة التي تعلقت بالفعل الذي سببه او تعلقت به قدرة اخرى
فالاول فاسد بوجهين احدهما ان تعلق القدرة الواحدة المحدثة بمقدورين مح اذ كل
قدرة محدثة لا يتعلق الا بمقدور واحد وثانيهما ان قدرة الضرب مقارنة للضرب
والضرب سابق على الالم فيكون القدرة سابقة على الالم وقد مر ان سبق القدرة
المحدثة على المقدور المحدث مح وفيه نظرنا ملزمهم والثاني فاسد ايضا لانه لو كان
قادرا بقدرة اخرى لما حصل الالم في المحل بالضرب ولما كان الضرب سببا له ولكان
قادرا على تحصيل الالم في المحل بدون تحصيل الضرب هذه النكات التي علمناها كل
منها مخصوص بتقدير دون تقدير اما النكتة الجامعة الشاملة في ادحاض التقديرين
وابطال التقديرين ان الفاعل لو كان قادرا على الالم اما بالقدرة السابقة او المقارنة
او بهما لكان قادرا على الامتناع من احداث الالم وكسبه لان القادر من كان متمكنا
من الامتناع كما كان متمكنا من الاحداث والاكتساب وحينئذ يتمكن من الامتناع
علم انه ليس بقادر وانما قلنا انه يتمكن من الامتناع لانه اذا ضرب شخصا سواء

اراد الضارب الالم او لم يرد يحصل الالم فهذه هي النكتة التي اختارها صاحب التمهيد
قوله ويحصل ضده بيانه ان الفاعل لو كان قادرا على تحصيل الالم بقدرة جديدة
او قديمة والقدرة الواحدة تحصل للضدين كل واحد منهما بدلا عن الاخر فحينئذ ينبغي ان يقدر
الفاعل على احداث الراحة واللذة عقيب الضرب بدلا عن الالم واحداث الحيوة بدلا
عن الموت عقيب القتل وتسكين السهم عقيب الرمي وعقيب اشتغال اتصافه
بهذا اشتغال اتصافه بالقدرة قوله وبقاء قدرته بعد موته بيانه ان الرامي
اذا رمى ومات قبل اصابة السهم الهدف لم يبق له القدرة السابقة وحدوث قدرة
اخرى مح فلا يتصور منه احداث الالم في المحل لانه لو جاز هذا لجاز صدور الافعال
المحكمة المتقنة من الجماد ولما صح الاستدلال من احكام الحيوانات على علم الله وحكمته
وحيوته ويصح الفعل من العاجز الجاهل وهذا مح وما يفضي الى المحال قوله باجابة
الخلقة ذكر في الكفاية ان المراد من اجابة الخلقة ان الله تعالى خلق الحيوان على طبع
يتألم بالضرب لا محالة وبيانه انه تعالى خلق بعض الاشياء غير قابل للالم كالجمادات وبعضها
قابلا كالحيوانات فخلقه تعالى اياها على هذه الطبيعة والخاصية بمنزلة خلق الالم فيه
فيضاف اليها فعل الله تعالى باجابة الخلقة وذكر صاحب التبصرة ان المراد منه ان الله تعالى
خلق الحيوان على وجه وخاصية وطبيعة يوجب ذلك الوجه والخاصية ان يخلق
الله تعالى الالم عند الضرب عليه والفرق بينهما ان التاويل الاول يوجب ان لا يكون لله تعالى
صنع في ايجاد المتولدات البتة ومع هذا يضاف اليه تعالى بسبب خلق المحل على هذه الطبيعة
والتاويل الثاني يوجب ان يكون لله تعالى صنع ما في ايجاد المتولدات لكن على طريق
الاضطرار دون الاختيار والاول يوجب تعطيل الصانع والثاني العجز والاضطرار
وكلاهما فاسدان قوله باجابة الطبع معناه طبع على ذلك وهو قريب من مذهب
النظام بل عينه والتفاوت بينهما ان الطبع عبارة عن الاخلاط والخواص التي كانت
فيها والخلقة عبارة عن الجسم الشامل على الاخلاط والطبايع قوله لما ان القول
يعني ان القول بالايجاب على الله تعالى قول باضطراره فيؤدي الى ان من جعل شيئا
في محل يوجب ذلك على الله تعالى ان يفعل ذلك التولد في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع
والقول به ظاهر الفساد بادنى العوار قوله وفي الايجاب حاز من قوله باجابة

الطبع قائم مقام خبر ان معناه لما ان القول بالايجاب في الواجب بالعجز والاضطرار
على الله تعالى ممتنع صح ولما ثبت ان المتولدات بخلق الله تعالى ثبت انه المقتول ميت باجله وان الموت
الحادث بخلق الله تعالى فصل في ان المقتول ميت باجله اعلم ان الخلاف في هذه المسئلة
في موضعين احدهما في الاثر الحاصل في المقتول وثانيهما في الاجل وعلى كل واحد منهما اختلافات
ومذاهب اما الاثر الحاصل في المقتول وهو الموت فبخلق الله تعالى عندنا وقال الكعبي الاثر
الحاصل في المقتول وهو القتل وانه فعل العبد وعند المعتزلة اجتمع فيه معنيان القتل وهو
فعل العبد والموت وهو فعل الله وفساد هذه المذاهب لا يخفى على عاقل قوله ما ذكرنا اي
في مسئلة الافعال والتوليد يعني بمجموع الدليلين ثبت ان القتل قائم بالقاتل دون المقتول
خلافا للكعبي حيث قال ان القتل قائم بالمقتول وعندنا يصح تسمية الاثر الحاصل بالقتل
قتلا مجازا لا حقيقة كما يسمى الاثر الحاصل بالكسر كسرا مجازا لا حقيقة وثبت بطلان
قول المعتزلة والكعبي بالدلائل التي اوردنا في فصل التوليد واما الاجل فعندنا واحد
لا يحتمل الزيادة والنقصان وعند ابي الهذيل من المعتزلة الاجل واحد لكنه ان لم يقتل
لمات في وقت قتله وعندنا ان لم يقتل يقتل يعني لو كان اجله القتل يقتل لا محالة وكذا
ساعدنا الجبائي في ان الاجل واحد وانه يقتل لا محالة وقال الباقون من المعتزلة ان المقتول
مقطوع عليه اجله قوله ولا يلزم بيانه ان الواقف ان زيدا يقتل على راس اربعين
سنة فلو جعل عمره خمسين لم يلزم محال لانه اربعة وذكر لانه يعلم انه يقتل في هذا الوقت
او لا يعلم فان لم يعلم يلزمه الجهل فان علم وصح هذا فقد رمت زيادة على الاول فهو سفه
حيث جعل الاجل مدة يعلم انه لا يعيش اليه البتة وان كان الثاني فهو صنع الجهال الذين
لا يعلمون عواقب الامور والتقدير بخلافه واما الرابع فان يكون للعبد قدرة قطع ما
جعله الله اجلا له وقدرة منع الله عن اتمام اجل الذي قدره وكلاهما محال والمستلزم
للمحال محال قوله ووجوب القصاص وللمعتزلة متمسكات يتمسكون بها منها قوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره ~~معمر اخر~~ سواه الا في كتاب ونقصان العمر
لا يكون الا بقطع الاجل والجواب ان تاويل الاية عندنا والله اعلم وما يعمر من معمر
ولا ينقص من عمر معمر اخر سواه يعني يعطى لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا
بمقابلة عمر الاول والهاء راجعة الى من يماثله في الاسم لا الى عين المذكور الاول كما يقال

هذا درهم ونصفه اي نصف درهم اخر يماثل الاول في الثاني الاسم كذا قال كبار اهل
اللغة منهم الفراء ذكره في التبصرة ومنها انه لو مات باجله لا يجب القصاص وايضا
لا يجب الضمان على من ذبح شاة انسان لانه احسن اليه والجواب ان وجوب القصاص
في القتل والضمان في ذبح الشاة تعبدي بناء على ان الله تعالى خلق الموت في المقتول والمذبوح
ولا صنع للقاتل والذابح في الموت فيجب انه لا يجب الضمان عليه ومع هذا اوجب عليهما
القصاص والضمان من حيث انه الجنا ونحن عبيده والجواب الثاني ان الله تعالى
حرم ارتكاب القتل واتلاف النفس والقاتل ارتكب المنهي فاوجب الله تعالى عليه جزاء
والجواب الثالث انه القاتل لما علم ان الله تعالى اجرى سنته بخلق الاثار عقيب مباشرة الافعال
الاختيارية وقد باشر الافعال اختيارا وقد باشر الاثار اضطرارا فيكون مباشرا اختيارا
ويجب عليه القصاص في العمد والدية في الخطا وهو المراد من قوله او الضمان وصاحب
التمهيد ذكر للكل جوابا واحدا ولما ثبت ان المقتول ميت باجله ولا يمكن للعبد ان
يقطع اجل احد ثبت انه لا يمكنه ان يمنع رزق احد فصل في الارزاق وهي جمع
رزق بكسر الراء دون الفتح لان الرزق بفتح الراء مصدر والاول اسم لما يرزق به
قوله ومن هذا القبيل اي من هذا النوع يعني قول المعتزلة في الارزاق نظير قولهم
في الاجال ووجه الالحاق انهم قالوا للعبد ولاية قطع اجل جعله الله اجلا لغيره وولاية
منع الله تعالى عن ابقاء عبده الى ما قدر في حقه من الاجل فكذلك قالوا للعبد ولاية منع
رزق جعله الله رزقا لغيره وذكر في التبصرة ومما يماثل هذه المسئلة مسئلة الارزاق
ووجه المماثلة ما قلنا قوله الرزق الملك اعلم ان الرزق في اللغة اسم للقوت
المقتدر ولهذا يسمى اصحاب الوظائف المعينة مرتزقة وقيل رزق الامير الجيش
وقد يستعمل بمعنى الملك يقال هذا رزقي وملكي ويستعمل بمعنى الغذاء قال الله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها اي غذاؤها واذا كان اسما للملك يمكن
الجائز ان ياكل الانسان رزق غيره بسبب الغارة والسرقة والاباحة وان يمنع
الله تعالى عن ايصال رزق غيره اليه وان لا ياكل رزقه او ياكل رزقه غيره وهذه
الوجوه الاربعة تباع كونه ملكا وعندنا لما كان اسما للغذاء فلا يجوز ان ياكل
رزق غيره او ياكل رزقه غيره او لا ياكل رزقه او يمنع الله عن ايصاله بمستحقه

والذي عولوا عليه ان الحرام لو كان رزقا لما جاز التعذيب عليه ولا صل الحق ان الرزق
لما كان منقطعا على المكلف والغذاء فلا يكون محكما في ارادة المكلف ولانه لو كان عبارة عن
الملك يلزم ان ياكل الانسان رزقه مدة عمره اذا لم يكن له ملك ثم يصح ان يقال ان فلانا
عاش مائة سنة ولم ياكل رزقه ولانه يلزم جواز ما غير الانسان رزقه لان الدواب
لا ملك لها لعدم اسباب الملك في حقها وانه مما يوجب تطرق الكذب في كلام الله حيث
قال الله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها ولانه لو كان عبارة عن الملك فلا يخلو اما
ان يكون بصفة الغذاء او بدون هذه الصفة لا جائز ان يكون بدون هذه الصفة لاستحالته
فيتقيد بقيد الغذاء وح ثبت انه اسم للغذاء ضرورة وقيل هذا الخلاف لفظي
لا عقلي والله الهادي ولما ثبت ان الحلال والحرام رزق وخلق بارادة الله تعالى وقضائه
ثبت تعميم المرادات فصل في ان المعاصي بارادة الله تعالى اعلم ان في هذه المسئلة
دليلين عام وخاص اما العام فقوله واذا ثبت يعني اذا ثبت ان الله تعالى خلق الافعال
كلها خيرها وشرها واتفقنا مع الخصوم انه تعالى فاعل مختار والمختار من لم يكن
مجبورا لانه ضده ولا اختيار بدون الارادة ثبت انه تعالى خالق لجميع الافعال مريدا لها
ثبت ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة خلق الافعال قوله فهو بمشية الله
هذه اوصاف سبعة المشية والارادة والرضا والمحبة والامر والقضا والقدر
وفي الحقيقة خمسة لان المشية والارادة واحدة وكذلك الرضاء والمحبة وعندنا
الطاعات بمشية الله وارادته ورضاه ومحبته وامره وقضائه وقدره والمعاصي
بقضائه وقدره وارادته ومشيته دون رضاه ومحبته وامره وعند المعتزلة
لا يوجد واحد من هذه الصفات في المعاصي ويوجد بعضها في الطاعات والعكس
لازم وجودا وعدما قوله تيسيرا على المتعلمين انما قيد بهذا القيد لئلا يظن
احد ان الارادة ملازمة للعلم بل للتكوين قوله وما علم ان لا يكون اراد
ان لا يكون فان قيل المعدوم ليس بمراد فكيف صح قوله اراد ان لا يكون
قلت الارادة عندنا في احدى الروايتين ملازم للفعل وهو الصحيح كما ذكر
في اول هذا الفصل وفي احدى الروايتين موافق للعلم والفرق بينهما انها اذا
كانت ملازما للفعل لا يكون العدم مرادا واذا كان موافقا للعلم يكون العدم مرادا
لانه معلوم والمعلوم مراد واشار الشيخ رح في هذا الفصل الى المذهبين حيث قال

اولا وما لم يوجد منها لم يكن بارادة الله وقال ثانيا وما علم ان لا يوجد اراد ان لا يوجد
وعند المعتزلة الارادة موافق للامر فما كان مامورا كان مرادا وان لم يوجد وما كان
منهيا لم يكن مرادا وان وجد قوله ان المعتزلة يتعلقون اعلم ان للمعتزلة دلايل
سمعية وعقلية اما السمعية فقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اخبر الله تعالى
انه خلقهم جميعا للعبادة وعندكم انه خلق الكفرة والعصاة لا للعبادة بل للكفر
والمعصية وانما قلنا لانهم خلقهم للكفر لانه خلق فيهم الكفر عندكم واراد منهم الكفر
لا اراد منهم العبادة حيث علم انهم لا يؤمنون فهذا خلاف النص وقوله تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واليسر الاسلام والعسر الكفر وقد اخبر
انه تعالى ما اراد العسر مطلقا فيتناول الكفر ايضا فان قيل هذه الاية واردة في
الافطار قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وعندكم يريد كل ظلم اما العقلية فقوله ومريد السفه سفيه وبيانه
ان الشاهد دليل الغائب لا تفاق وفي الشاهد مريد الكفر كافر ومريد السفه
سفيه وكذا في الغائب قوله وفيه جعل العباد مجبورين وهو باطل لانه اما
ان يعذروا والقول به تكذيب الكتاب وخروج عن الاجماع واما ان يعاقبوا
عليه ولا يعذروا وهو القول بتكليف ما لا يطاق قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجه التمسك ان الله تعالى اخبر ان املاءهم والاملاء
الامهال لا لاجل ازدياد الاثم فدلت لانه انه تعالى اراد منهم اسبابه ازدياد الاثم وهو
الكفر والمعصية حيث امهلهم واملاهم لاجله واللام لام التعليل وكذلك قوله تعالى
ولقد ذرانا لجهنم اي خلقنا وانشانا اي لاجل دخولهم في جهنم اخبر الله تعالى
انه خلقهم لاجل جهنم واذا كان خلقهم لجهنم فقد اراد منهم ما يوجب
يلزم اما الكذب على تقدير دخولهم الجنة والظلم على تقدير دخولهم النار وكلاهما
قبيح والمستلزم بالقبيح قبيح فان قيل يحتمل ان يكون اللام في قوله تعالى ليزدادوا
اثما وقوله لجهنم لام العاقبة دون التعليل كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا اي صار موسى في العاقبة عدوا وحزنا لانهم
التقطوا ليكون لهم ولدا ووليا وقرة عين لا ان يكون سببا لهلاكهم وكذلك

قوله لدوا للموت وابنوا للخراب اللام للعاقبة لان الولادة للبقاء والبناء للبقاء
دون الفنا لكن لما كان عاقبة الحيوة الموت وعاقبة الدار الخراب قال وقد اراد منهم
الايمان مع انه تعالى يعلم انهم يدخلون النار ولا يؤمنون ويكفرون وهذا الصنع يليق
بالجهال الذين لا يعلمون عواقب الامور حيث يريدون شيا من اخر ويعمون فعلا
لاجل ذلك الغرض ومع هذا فان غرضهم وضاع فعلهم وتعطلت ارادتهم فاما في
الحكيم الخبير الذي يعلم العواقب الاوايل والاواخر فسبحانه عما شانه قوله تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا اخبر عن ارادة الاضلال وعن اسبابه وهو الضيق والحرج كما اخبر عن
ارادة الاسلام واسبابه وهو شرح الصدر فثبت ان الاسلام وسببه والاضلال
وسببه بارادة الله تعالى قطعا وللمعتزلة تاويلان اما الاول فتاويل الكعبي وهو ان
المعنى من اسلم شرح الله صدره بما انه لطايف لا يقدر عليه غيره ثوابا للطاعة
ومن كفر ضيق الله صدره عقابا بالذلك وهذا فاسد جدا وباطل جدا لان الله تعالى اثبت
له الاسلام اذا شرح صدره للاسلام والكفر اذا صير قلبه ضيقا حرجا فجعل
الاسلام سببا لشرح الصدر والكفر سببا لضيق القلب وانه جعل الاسلام سببا
والكفر سببا وهذا تحريف الكلام نقل الكلم عن مواضعها والبصريون يقولون
اراد بالهداية البيان وبالاضلال التسمية وهذا فاسد ايضا لان شرح
الصدر لو كان للبيان والبيان عام شامل الكافر والمسلم يوجد البيان
في حق الكافر فيوجد شرح الصدر لوجود البيان ولكن يقع ضيق الصدر
بتسميته ضالا فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له ضيق الصدر
بتسمية اياه ضالا وقوله تعالى خبرا عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم ذكر ان الله تعالى يريد ان يغوي
الكفرة وتاويل المعتزلة ان نوحا عليه السلام علق عدم المنفعة بارادة الاغواء
والتعليق لا يدل على الارادة قلت لو كان ارادة الاغواء من الله تعالى محالا لما جاز محالا م
تعليق عدم المنفعة بالارادة التي هي محال ولان ارادة الاغواء من الله لو كان
محالا لكان تعليق عدم المنفعة بالمحال والتعليق بالمحال محال فيكون المنفعة

على تقدير النصح لازما واجبا ثابتا وانما قال ذلك حين ايس نوح عليه السلام عن نصح القوم فهذا
دليل على ان تاويلهم فاسد قوله تعالى ولو شاء لهداكم وقوله ولو شاء ربك لامن من
في الارض كلهم جميعا علق الله هداية الكل وايمان الكل لمشية الله تعالى الايمان
من الكل جعل المشية ملزوما وشرطا لهداية الخلايق اجمع وايمان من في
الارض جميعا دوجود الملزوم والشرط وههنا لم يتحقق اللازم وهو ايمان
الكل فلم يتحقق اللازم والمشروط دليل على عدم الملزوم والشرط وههنا لم
يتحقق اللازم وهو ايمان الكل فلم يتحقق الملزوم وهو مشية الكل وعندهم
وجد الملزوم وهو مشية الايمان والهداية من الكل ولم يوجد اللازم وهو
ايمان الخلايق اجمع وعدم اللازم ولم يعدم الملزوم وهذا جهل بالقواعد
العلمية وخروج عن قانون الدينية قوله لكان مشية الكافر ومشية
ابليس انفذ وامضى من مشية الله تعالى حيث نفذ مشية الكافر ولم تنفذ مشية الله
وكذا مشية ابليس عليه اللعنة في سلطان الله تعالى انفذ من مشية الله تعالى لكون
اكثر الخلق كافرين وكذا وجد في ملكه تعالى ما لا يشاء اكثر مما يشاء لان الكافر اكثر
من اكثر من المسلم وكذا يلزم ان يشاء اشياء ويكون ولا يشاء شيئا ويكون
هذه كلها محال وما يفضي الى المحال محال قوله وهو امارة العجز لان نفاذ
مشية العبد دليل على عجزه وهذا يؤدي الى ابطال التمانع لانا قلنا ان من كان
عاجزا لا يكون الها والعجز ههنا لا ينافي الالوهية فبطل ذلك الاستدلال
ويؤدي الى تصحيح مذهب الثنوية حيث قالوا انا لهين عاجزين خالق الخير
وخالق الشر وهذا القول يؤدي الى المحال محال قوله مشية الجبر وتخريج
الايات على هذا الوجه قوله تعالى ولو شاء الله لامنوا جبرا ولو شاء الله ما
اشركوا جبرا قوله وهذا على اصولهم غير مستقيم اي تفسيرهم
الهداية بمشية الجبر غير مستقيم على اصولهم لان الاصل عندهم ان
المومن كان فاعل الايمان والكافر من كان فاعل الكفر فلو خلق الايمان
فيهم جبرا ظاهرا لما ان يقولوا ان العبد مومن او الله مومن فان قالوا
ان العبد مومن تركوا اصولهم ان المومن من كان فاعل الايمان وان قالوا

ان الله مومن فقد ابطلوا تفسير مشيته الجبر والمحال الثاني ان الله اذا اراد ايمانهم
جبرا لم ينفذ مشيته فيهم جبرا على اصولهم فبطل معنى قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين
جبرا والمحال الثالث ان الله تعالى اذا خلق الايمان فيهم والهداية وانهم لم يصيروا
مومنين والمهتدين على اصلهم فاما ان تعطلت الارادة والمشية فيلزم
التعطيل او نفذ في ذات الله تعالى ويكون هاديا نفسه مؤمنا نفسه ايمانا فبطل
قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها والمحال الرابع انهم قالوا لو خلق الله
في العبد ايمانا اكتسابه باختياره وتعلقت قدرة العبد به لم يكن مومنا بل
كان الله مومنا به لانه فاعله واوجده ولو خلق فيه ايمانا او هداية جبرا
بلا اختيار من جهة العبد ولا كسب من العبد وما تعلق قدرة العبد به كان
مومنا وهذا في نهاية الفساد والشناعة والتناقض قوله ووجود
احد المتغايرين اي العلم بصحة الايمان غير وجود الايمان ووصف
احد المتغايرين لا يوجب وجود الاخر كالحركة مع السواد قوله لا محالة
اي ليس بواجب بل من الجائزات لا يوجب الا ترى ان الله قال ولو اننا نزلنا
اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا
الا ان يشاء الله اخبر الله تعالى انه وان اقام كل الدلائل ما امنوا الا ان يشاء
الله ايمانهم والتمسك بالاية من وجهين اقامة الدليل غير مشية الله وهذا
الغير لا يوجد لك الغير وكذا في المتنازع فيه وثانيهما اخبر الله انهم لا يومنون
مع اقامة الدليل الموجب للعلم بصحة الايمان وفيما قالوا تكذيب قول الله تعالى
ثم عنده يعني عند ابي هاشم وقضاء الله حق حسن صواب فكيف يكون
الكفر بقضاء الله تعالى قلنا الكفر مقضي الله لا قضاؤه وقضاء هذا المقضي
حسن وحكمة لما فيه من الحكم التي بينا قوله منه جهل لان الكفر مقضي صفة
الله ونحن لا نرضى به فمن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى فمن رضي
بذلك ولم يرض ان يكون الكفر صفة له ولم يحب ان يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء
الله تعالى ولم يرض بما يوصف به وتعذيبه اما الحديث فيوافق لما قلنا لانه قال من
لم يرض بقضائي ولم يقل من لم يرض بمقضي وقد رضينا بقضائه على انه وارد

في الامراض والمصيبات لان المريض الجاهل ربما يشكي فصاحب المصيبة يبكي اما
الكافر فقد رضي بكفره واستحسنه فكيف يتصور فيه قوله من لم يرض بقضائي
قوله الا بعوض لان في مذهبهم الاصلح واجب فالاصلح ان يمرض ويعوض
فانهم لا يرضون بالامراض بدون الاعواض ونحن راضون بما قضى علينا قوله
ثم يعلم ان العبد غير مضطر في فعله يعني ان وجود الفعل من العبد وان كان
بتحقيق الله تعالى وارادته وقضائه وقدره لم يكن العبد في ايمانه مضطرا لان الله تعالى
خلق منه الفعل الاختياري واراد الفعل الاختياري وقضى وقدر فكيف يكون
مضطرا فصار خلقه وتقديره كخلق الاوقات والامكنة التي تقع فيها الافعال
ولا تقع بدونها ولم يصر بخلق شيء من ذلك عذرا لانه لا يوجب اضطرارهم ولما ثبت
ان المعاصي بارادة الله تعالى وقضائه ثبت ان الاهتداء والضلال في المومن والكافر
بخلق الله تعالى فصل في الهدى والضلال قوله وثبوت يعني لما ثبت ان الله تعالى
خلق فعل الاهتداء والضلال اذ لا موجد سواه وعند المعتزلة لما لم يخلق افعالهم
لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال ثم المذهب عندنا ان الهدى
من الله تعالى خلق فعل الاهتداء في العبد والاضلال من الله تعالى خلق فعل الضلال
في العبد وعند المعتزلة ما اضيف الى الله تعالى من الهداية والمراد منه بيان طريق
الدين لا تخليق فعل الاهتداء وما اضيف اليه من الاضلال والازاغة والخذلان
والطبع والختم والمد في قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم فالمراد منه اضافة الشيء الى
سببه او شرطه وبيانه ان الله تعالى خلق في العبد الالة واعطاه القدرة حتى خلق في
نفسه الضلال فكان مسببا فالاضافة الى الله اضافة الشيء الى سببه اي مسببه وقد
تضاف الافعال الى مسببها وقد يقولون انها تضاف الى الله اضافة الاشياء الى شروطها
وبيانه ان الله تعالى كلفهم بالتكاليف الشرعية لولا ما لما وجدت منهم هذه الافعال فكان التكليف
شرطا وحاصلا له على هذه الافعال فتضاف الى الله تعالى بحسب التكليف والمذهب
الثالث ان المراد من الهداية هداية طريق الجنة للمحسنين في الاخرة ومن الاضلال
تسمية العبد ضالا وهذا مذهب الجبائي والاضلال يجيء بمعنى التسمية يقال اضله
اي سماه ضالا فان طائفة قد الكفرة في الحكم وطائفة قالوا سمي وتعذيب قوله

اكفروني اي سموني كافرا هذا هو التاويلات التي ذكروها في رد الايات قوله
وانه الدليل وجه التمسك بالايات ان الله تعالى علق الهداية بالمشية في هذه
الايات فلو كان المراد من الهداية بيان الطريق لما جاز التعليق لان البيان
عام في حق الكافر والمسلم فلا يجوز تعليق العام بالشرط ولان الله تعالى قال انك لا تهدي
من احببت فلو كان المراد البيان لما صح هذا الكلام لانه بين لمن احبه وابغضه وباقي
الدلايل يعرف في تصفح الادلة ولما ثبت ان ايجاد الاشياء بارادته وقضائه وقدره
واختياره ثبت ان الاصلح ليس بواجب فصل في ابطال القول بالاصلح
والاصل في معرفة الالفاظ المستعملة اولا ومعرفة معناها ثانيا ومعرفة مذاهب
الناس فيه ثالثا اما الالفاظ فالاصلح والمصلحة والصلاح واما المعنى فغاية
ما كان في مقدور الله من منفعة العبد وقيل الاصلح ما كان في مقدور الله تعالى
للعبد من الاشياء التي هي داعية الى دين الاسلام وطاعة العلام والتبري
عن الاثام واما المذاهب فعندنا الاصلح والمصلحة والصلاح ليس بواجب
على الله تعالى وعند بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ان الاصلح على الله تعالى ليس
بواجب لكن المصلحة واجب ولا يجوز ان يفعل بعبده المفسدة وروي انه رجع
الى مذهب الصحابة وعند جعفر بن حرب ان عند الله تعالى لطفا لو اعطاه الكافرين
لامنوا اختيارا ايمانا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون به اذا
امنوا مع عدم ذكر اللطف والاصلح لهم ان لا يعطي لهم ذكر اللطف لينالوا الثواب
بالايمان بدون ذكر اللطف وروي انه رجع ايضا ثم الاصلح عند البغداديين منهم
هو الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع
والاصلح الانفع هو لسه وتبتني مسئلة خلق الافعال يعني الافعال الاختيارية
هو لسه ويكون الكفر والمعاصي مخلوقة هذا تفسير للاول لانه اذا ثبت ان الكفر
مخلوق لله ولا شك ان الكافر يتضرر به فعلم ان الاصلح ليس بواجب فعله ثم
عندنا علي هذا في مقدور الله تعالى لطف فالاصل الحق ان في مقدور الله لطفا لو فعل ذلك
بالكفار لامنوا اختيارا ولكن لم يفعل بهم ذلك واذا لم يفعل في حقهم لم يكن بخيلا
ولا سفيها ولا جائرا ولا ظالما ولو فعل لكان متفضلا منعما لا مؤديا عليه واذا لم يعطهم

حفاصه

ذكر فقد منع منهم الاصلح وعند الاصلح غاية ما يقدر الله تعالى عليه مما به صلاح
الخلق واجب عليه وفعل بكل مومن وكافر غاية ما هو في مقدوره من مقدوره
من مصلحته وكما فعل بالنبي عم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بابي
جهل وليس في مقدور الله لطف لو فعل للكافر لامنوا ولو كان ولم يفعل
لكان بخيلا جائرا ظالما مانعا مستحقا عليه فان قيل ما فعل من الاصلح
في حق ابي جهل وغيره الكفرام عندي قلت المعتزلة خلقهم وصورهم واحسن
الصور وركب فيهم الحواس الظاهرة والباطنة والعقل والقوة الاستدلال
لكنهم ضيعوا جميع ذلك وحلفوا الكفر واختاروا الفساد وضيعوا الاسباب
والالات فهذا كمال هذا البحث والله الهادي ثم لا بد من بيان شبهتهم والجواب
عنها اما الشبهة فان الحكيم اذا احب شيئا وامر به واراد وجوده من المامور
والمامور لا يقدر على اتيان ما امر به الا بشيء كان في مقدوره وبذل الامر ذلك الشيء
لا يضره ومنعه عنه لا ينفعه وكان الاعطاء سببا الى وصول المامور بطاعة
وامتثال امره فالعقل السليم يحكم انه يجب على الامر ذكر اعطاء ذلك الشيء للمامور وطريقة
اخرى الحكيم اذا اراد ان يدعو عدوه الى محبته ومودته وطاعته والحكيم يعلم انه
يرجع اليه بالملاطفة والملاينة دون الغلظة والشدة والحكيم قادر عليهما لا ينفعه
منعهما ولا يضره اعطاؤهما فالواجب على الحكيم ان يدعوه باللطف واللين فكيف اذا
كان الحكيم قادرا عالما رحيما كريما حكيما علمنا انه لا يفعل بهم اصلح الاشياء لهم في دينهم
وادعا لهم الى طاعته شيئا كان او صحة لذة اولا امنوا او كفروا اطاعوا او عصوا
قال الله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون دلت الاية على انه تعالى عاملهم
بمختلف الاحوال على بذل الاصلح لهم والادعى لهم الى الحق اوضح صاحب التبصرة
هذه الوجوه واردف مسئلة الضيافة وهو ان كريما اتخذ ضيافة لرجل وامره
بحضوره واراد منه حضوره واحبه وهو يعلم انه ان دعاه بلطف يحضر والا فلا
فلا شك انه يجب عليه ان يدعوه لما يحضره هذا غاية هذه الابحاث الضايعة والدلايل
الواهية ثم شرع بالدلايل المتين والبراهين المبين والمذهب المتين والدين المرضين

عاصه

قوله ولا مبدل الحق ايات الذي ذكرنا ما في مسئلة الاربعة والهدى والاضلال وجه
التمسك بالايات ان الله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها وقال ولو شاء لهديكم اجمعين
ولو شاء ربك لامن من في الارض اخبر انه لو شاء الامن جميع من في الارض على
ايمان الكل بالمشية فلو لم يكن في مقدوره مالو فعل لامنوا لم يكن هذه الايات
فايده سوى ادعاء قدره ومشية ليستا له كفعل الكذوب الذي يتحلى بما ليس فيه
ويدعي ما لا يكون له قوله فعل ما ليس باصلح كقوله تعالى يضل من يشاء والاضلال
ليس باصلح بل انه افسد واما نظير الامتناع فقوله تعالى فلو شاء لهديكم اجمعين لكن
لم يشاء فلا يهديهم امتنع عن خلق الاهتداء قوله ثابتة هنا وبيان هذا ان الدلائل
الدالة على ان الله تعالى خلق الافعال الاختيارية دالة على ان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي
ثم كانت دالة على ان الاصلح ليس بواجب لانه لو كان الاصلح واجبا لما اراد ~~المعاصي~~
خلق الكفر وانه افسد بالاتفاق وليس باصلح واذا خلق الكفر في الكافر علمنا بان
الاصلح ليس بواجب لانه لو كان الاصلح واجبا لما خلق ~~الكفر~~ اراد المعاصي وكذا ذكر الدلائل الواردة الاصلح صح
في مسئلة الهدى والاضلال قوله وان القول بما قالت به المعتزلة الاصلح هذه ان يلزم م
ناخذ طرف الخصم وندعي انه على هذه الدعوى هذه المحالات والمحالات منتفية
فيلزم انتفاء دعوى الخصم اما المحال الاول فانه يلزم ابطال منة الله على عباده حيث قال
بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان لانه ادى الواجب عليه ولا منة في اداء الواجب
والثاني يلزم ابطال فضل الله تعالى على عباده لقوله تعالى والله ذو الفضل العظيم لانه ادى
حقا مستحقا فلا يكون فضلا والثالث يلزم ان يكون الله متفضلا حيث وصف ذاته
بالمنة والفضل ولم تكن له منة والفضل والرابع يلزم ان لا يكون لله تعالى في حق محمد
نعمة ليس على ابي جهل لانه ادى الى كل واحد منهما حقه بل هما بعينا سواء في انعام
الله تعالى والخامس يلزم ان يكون الله تعالى في طلب الشكر منهما سفيها مخطيا لان الشكر
انما يجب على النعمة لا على الحق المستحق والسادس يلزم ان يكون اماتة الرسل
والانبياء اصلح لهم وللمؤمنين اما لهم فلانهم ابقاهم الله تعالى طرفة عين لكفروا على
زعمهم اذ لو يكفروا لكان الاصلح ابقاهم لزيادة طاعتهم واما للمؤمنين فظاهر
والسابع يلزم ان يكون ابقاء ابليس وجنوده اصلح لهم وللمؤمنين والثامن يلزم
القول بتناهي مقدور الله في حق كل عبد اذ لم يبق في مقدوره شيء كان انفع له وهذه

المحالات الثمانية من لوازم كون الاصلح واجبا وانها منتفية بالاجماع فيلزم انتفاء
الاول قوله هل رايتم انما قال المصنف فائدة هذه النظاير توضيح الكلام
وصحة الالزام لان في اقامة الدلائل بالنظير فائدتين الافهام والالزام قوله ثم
ارتد والعياذ بالله يعني ان المسلم اذا ارتد فلا يخلو اما ان يكون الاماتة قبل الارتداد
اصلح ام الابقاء الى زمان الارتداد اصلح فان قلتم ان الاماتة اصلح فقد اقررتم
انه ترك الاصلح حيث ابقاه حتى ارتد فعلمنا ان الاصلح ليس بواجب وان قلتم ان
الابقاء الى اوان الكفر اصلح فنقول انه يدخل النار مع هذا الكفر ام الجنة فان
قلتم انه يدخل الجنة فقد كذبتم الله في كثير من اياته وان قلتم انه يدخل النار فقد
قلتم ان التعذيب في الدخول في النار اصلح وهذا لا يقول به ادمي طريقة اخرى ان الله تعالى
اذا علم ان هذا الصبي اذا بلغ انه يكفر فلا يخلو اما ان تكون ابقاؤه الى ان يبلغ ويكفر
اصلح ام افناؤه فان قال افناؤه اصلح فقد ترك الاصلح حيث ابقاه الى ان
يبلغ كافرا وان قال ابقاؤه اصلح كان مكابرة طريقة اخرى انه اذا علم انه اذا
بلغ يكفر فلا يخلو اما ان تكون تركيب العقل فيه اصلح حتى يبلغ ويكفر او عدم
التركيب حتى يبلغ مجنونا ولا يكفر الخ قوله هل رايتم صبيا اعلم ان المراد من
الرؤية العلم يعني هل علمتم لانها سبب العلم والسماع يعني هل سمعتم لا رؤية العين
لان هذه النظاير وان كانت واقعة في الواقع لكن مع هذا لا يطلع عليها كثير من
الناس الا ان يكون الملهم الا ان يكون معروفا في نصح قوله هل رايتم والقول
الخصم ما رايت فكان صادقا وان اردف ذكر النظير بنظير اخر اكد والزم واوفر
واوضح من الاول لان في الاول ترك الاصلح على تقدير واحد وهو ما اذا كان الاماته
اصلح له وفي هذا ترك الاصلح على تقديركان وبيانه ان صبيا مات في صغره
وصبيا عاش وبلغ واسلم فقال لانه اصلح له فقيل لم اماتة هذا في الصغر
قبل لانه اصلح لانه لو بلغ كفر قيل لم ابقي هذا حتى بلغ وكفر قيل لانه اصلح له اي صح
لا في عرصته بذكر لا على المنفرد تين وهو وجه الايمان فعلى هذا يلزم الترك بالاصلح
ضرورة لانه لو كان الابقاء الى البلوغ اصلح بسبب العرض لكان الاماتة ترك الاصلح

ضرورة ولو كان الاماتة اصلح لكان الابقاء ترك الاصلح ضرورة وهذا محال الا انفصال لهم
عنه حتى يبغض الغفار ويشب الغراب فان قيل اماتته في حال الصغر لانه لو بلغ الكفر
واضل خلقا كثيرا او كان اماتته اصلح لما فيه من مصلحة غيره على هذا يلزم احد الامرين
وهو اما ترك الاصلح في حق الصغير ان اماته في الصغر او ترك الاصلح في حق الغير
ان لم يمته وابقاه كيف وان هذا باطل عندكم لان منع المنفعة عمن لا جناية له لاصلح
غيره ظلم وح ترك الاصلح اما في حق الكافر البالغ او الصبي او غيرهما قوله وما
يزعمون ان منع الاصلح بخل فاسد يعني ما يزعمون ان منع ما للغير اليه من غيره
ان ينتفع المانع بالمنع او يتضرر بالاعطاء بخل فاسد اي هذا الزعم فاسد قوله
فعلى ذكر اي منع الاصلح ولو كان منع الاصلح بخلا فان البخل لا يجوز على الله تعالى بالاتفاق
لما منع الاصلح فان قيل هذا يصح عندكم حيث قلتم ان الاصلح ليس بواجب
اما عندنا فلا لان منع الاصلح لا يجوز قلت لما ثبت بالدليل القطعي ان منع الاصلح
جايز ثبت انه ليس ببخل قوله ولانه ما كان منفعة حكمة بيانه ان في مقدور الله منع صح
لطفا لو فعل بالكفار لامنوا لكن لو امنوا يلزم كذب خبر الله وخلاف معلومه فمنع الله
هذا اللطف لكيفره واحتج يلزم صدق اخباره وتحقيق علمه على ما علم فكان منفعة
حكمة فلا يكون بخلا قوله وهو حق المانع اي حق الله تعالى يعني ان الاصلح حق
الله ومقدوره وملكه ومن منع حق نفسه عن غيره لا يكون بخيلا قوله نرى حكم الاطفال
بيانه ان الاطفال يتالمون ويتوجعون وتصيبهم الامراض والاوجاع والمصايب
ولم يستحبوا ذكر بقتلهم وصبغهم لان افعالهم بحرمته وليس ذكر اصلح في الدين
لانه لا تكليف عليهم قوله فزعموا اي المعتزلة اعلم ان المعتزلة اجابوا عن هذا بوجوه
فاسدة فزعمت طايفة انهم يولون سخط بذكر الاباء والابناء ومنهم من ذكر من البالغين
فهو ترك الاصلح في حق الاطفال لانه يتضررونه في الحال فان قيل يمكن ان يصير سببا
للطاعة او مانعا عن المعصية قلت لا تكليف على الصبي ولا طاعة ولا معصية ولا
عقل له فان قيل يحتمل ان يتذكر عند البلوغ فيصير سببا او مانعا للطاعة او عن
المعصية قلت ربما يموت صبيا ولا يبلغ الى البلوغ ولئن بلغ فالظاهر انه لا يتذكر بعد
عنه وجمهور المعتزلة زعموا ان ذكر اصلح لهم لان الله تعالى يعطيهم الثواب عوضا عنه

لان مذهب المعتزلة ان استحقاق العوض واجب عند الامراض والاوجاع والمصايب
لان الاصلح واجب فلو لم يعوض الامراض والاوجاع لخلت عن الفايدة اصلا فح يعوض
بذلك ثوابا دايما مخلدا في الاخرة ولا يجوز ان لا يعوضه لانه يصير به ظالما جائرا وانه
لا يجوز قوله بحجامة الولد الشفيق هذا النظير هو المعول عليه عندهم وهذا هو
الدليل لنا لا علينا فان الاب اذا كان قادرا على طلب صحة الولد ودفع المرض عنه
بدون الالام والفصد والحجامة ومع هذا الحجه نعذ نفسها حاصل والله تعالى قادر
على ايصال الثواب بدون الامراض فلو الما لاجل الثواب لكان نفسها اعتبارا بهذا
الشاهد الذي هو معولكم قوله لا يتمكن فيه من لحوق المنة والمنة منغص
النعمة قوله قيل لهم لحوق المنة هذا لبيان ان المنة ليست بعلة لتنغيص
النعم مطلقا عندنا وعندهم المنة منغصة مطلقا ويعرف هذا بالشاهد
فيقول المنة انما تكون منغصة مطلقا في الشاهد اذا صدر من المنعم الذي كان
مساويا للمنعم عليه في الجوهر والعرض ومتغايرا في الحال والرتبة فان احدهما
بالمال والكمال والسعة والجلال ورفعة الحال وبعد الاخر بالفقر وقلة المال وكثرة
العيال والنقصان في الحال المعايش بانواع النعم اذا انعم وربه ونحو ذلك بمكان
صاحبه واكثر عليه سوابغ نعمه فيرى السعيد نفسه تحت منته ورهين مبارة
واياديه فينغص عليه البر والكرم والانعام والنعم واستنكف ان يكون نفسه
مسترقه لمن هو مثله حتى ان المنعم اذا كان اعلى كعبا واطول عطاء الا قاليم
فكيف في كنفه اذا كان سلطانا فكيف في كنفه اذا كان خليفة حلو على احد من اقناء
الناس او من اوباش الاكابر او على ملك من ملوك عسكره واجناده وهذا كلمة
في مقابلة عظمة الله سبحانه وتعالى اقل من العدم بل اللذة والفوة في منة الله تعالى
علينا ومن كان منه عليه او فركان هو بذكر اشر وقلبه افرح وعيشه الذ فعرفنا
ان ما قالوا فاسد كله والمنة في الشاهد انما تكون منغصة اذا كان من المساوي
في حق المساوي به والشاهد دليل الغايب فلا يكون المنة من الله سبحانه التنغيص اذا
قوله يؤيد هذا قوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين من الله
علينا بالايمان فلو كانت المنة منغصة كما قلتم لما من علينا وان الايمان من اعلى النعم

كيلا يكون اعلى النعم منغصة وحينئذ علم ان مذهبهم فاسد قوله على ان كفروا
قال هذا على طريق التسليم يعني سلمنا انهم ينالون عوضا بلا منة لكن يمكن ان يموت
كافرا لانه اما ان كان عالما بانه يموت كافرا او لا يكون فان لم يكن عالما بانه
كافرا كان جاهلا وانه ينافي الالوهية وان كان عالما انه يموت كافرا ومع هذا
امرضه والمه يكون ظالما وانه لا يجوز على الله تعالى فعلم ان الالام من هذا حاله
ترك الاصلح قوله على انه ان كان ظلما هذا تسليم ايضا يعني سلمنا انه لا يموت
كافرا لكن حينئذ كان ظلما بدون العوض فيعتقد ظلما في الحال لانه لا عوض في الحال
فيكون هذا الالم خاليا عن العوض وخلو الالم عن العوض ظلم عندهم
فيلزم ان يكون استظلاما ومزاحا وما يؤدي الى المحارم وكفر وضلال واضلال
ولما ثبت ان الاصلح ليس بواجب وفعل المكلف ما فعل بكسبه واختياره وان
كان فعله طاعة يثاب عليه وان كان معصية يعاقب عليه واول مقام اظهار
العذاب والثواب القبر فصل في اثبات عذاب القبر اعلم ان في هذه
المسئلة ابحاثا الاول في المذاهب والثاني في حقيقة الحيوة في الدلائل
والرابع في الاشكال الايرادة والاجوبة الصائبة اما الاول فان مذهب
السنة والجماعة ان السوال في القبر فلا يكون بدون القبر وقال بعضهم
يجوز السوال في الميت بلا القبر وفي اي موضع كان الميت فيه والاضافة الى
القبر بحسب الغلبة واما مذهب الجهمية وبعض المعتزلة ان السوال والعذاب
والاثابة في القبر لانه جماد والجماد لا يسال ولا يتالم ولا يعذب وقال ابو الحسين
الكرامية ان الحيوة ليست بشرط لثبوت العلم وقال الراوندي الحيوة موجودة
في كل ميت لان الموت عنده ليس بمعنى مضاد للحيوة بل هو افة كلية معجزة عن
الافعال الاختيارية فلم يكن منافية للعلم وهذه الاقوال باطلة عندنا واما الثاني
فالصحيح ان الحيوة شرط للعلم ولا يتالم ولا يتلذذ بدون العلم ثم اختلف العلماء في كيفية
تلك الحيوة قال بعض العلماء من الجائز ان يعيد روحه اليه ومن الجائز ان يخلق له نوع
حيوة بلا اعادة روحه ومن الجائز ان يوقف الروح في مقابلة البدن فيحصل فيه
نوع حيوة فالصحيح القول الاول حتى قال عمر رضي الله عنه او معي عقلي ولا وجود للعقل بدون
الحيوة ولا يمكن الجواب الا بعدها وايضا في قوله عليه السلام دليل ان المعاد العقل الاول

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

والعقل الاول لا يكون الا بالحيوة الاولى ضرورة لان تبدل الشرط دليل تبدل المشروط
فثبت ان الروح يعاد الى البدن في القبر ضرورة فان قيل يلزم على هذا التقدير
ان يكون الاحياء ثلث مرات في الدنيا وفي القبر وفي يوم القيامة والاية نطقت
بالحيوتين حيث قال الله تعالى واحييتنا اثنتين قلت هذا معارض عليه لانه يلزم ان
يكون الاماتة مرة واحدة اذا لم يكن في القبر اماتة وح يلزم الترك لقوله تعالى امتنا
اثنتين فالجواب عن الاول انه انما قال احييتنا اثنتين لان الاماتة في الحقيقة
مرتين مرة في الدنيا ومرة في القبر فذكر الحيوة في المقابلة مرتين والا فالحيوة
ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي القيامة والموت ثلاثة قبل الوجود وبعد الوجود
وفي القبر والاماتة اثنين في الدنيا وفي القبر وكل هذا مذكور في قوله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فاما
الثالث في الدلايل وجه قول المعتزلة ان تعذيب من لا حيوة له والسوال عنه والجواب
منه مستحيل والجواب عنه ان الحيوة ليس بشرط على اصل ابي الحسين الصالحي
واصل الكرامية وانه يعذب ولا حيوة له اذ الحيوة ليس بشرط لثبوت العلم
عندهم وعند ابن الراوندي الحيوة موجودة في كل ميت والجواب المطلق انا
نقول ان العذاب واجب بدون الحيوة بل باعادة نوع من الحيوة والمدعى
اعادة نوع من الحيوة واثبات السوال والعقاب في الثواب كذلك نص عليه
الشيخ ابو منصور رحمه الله اما الدليل على اعادة نوع من الحيوة فقد مر واما الدليل
على نفس السوال حديث الملكين اللذين يسالان الميت فيجيبهما من ربك ونحو
ذلك او يكون مع عقل قوله فاذا القيهما والدليل على العذاب قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقوله عليه السلام
انهما ليعذبان وقول الامة وقنا عذاب القبر واذا ثبت وجوب العقاب للكافرين
ثبت جواز العقاب للعصاة ووجوب الثواب للمطيعين فاما الرابع فالاشكالات
اما الاشكال الاول ان التعذيب بدون الحيوة لا يتصور ولا حيوة بدون البنية
والاجزاء المتفرقة المتجزية التي ليس لها بنية مخصوصة والبنية شرط للحيوة
فلا حيوة لها قلت هذه شبهة صادرة عن جهل متفرعة لا عن اصل اذ كون
البنية شرطا للحيوة ممنوع لان الله تعالى موصوف بصفات الكمال ولا بنية له وانما

قيام الصفات بالذات وهذا مثل ما قال الفلاسفة ان البنية شرط لكون الذات حيا
ولا بنية هنا فلا يكون حيا فالمعتزلة تلقفت هذه المسئلة منهم وهو باطل لما قلنا واما
الاشكال الثاني فقولهم لو كان الميت حيوة لرأيناها قلت هذا باطل ايضا لان الحيوة
لا تشاهد في الشاهد ولا يحس بحس البصر وانما نعرف لظهور الافعال الاختيارية
اذ الافعال الاختيارية لا يوجد الا بالقدرة والقدرة لا يكون بدون الحيوة فيستدل
بالافعال على القدرة وبالقدرة على الحيوة اما الحيوة فيوجد بدون القدرة فلا
يستدل بعدم القدرة ولا بعدم الافعال الاختيارية على عدم الحيوة فيمكن ان
يعيد الله في الميت حيوة ولا يخلق فيه قدرة ولا فعلا اختياريا فلا نعرف وجود
الحيوة ولان المقتول حي بحكم النص قال الله تعالى بل احياء عند ربهم ولكن لا تشعرون
ولان الملك موجود حي ولا نراه وكذا الجن والشياطين موجودان ولا نراهما
ولانه ليس بواجب ان يكون السؤال والعذاب مقارنا للدفن بل يكون بعده بمدة
ولانه يمكن ان يعيد الحيوة الى قلبه لانه هو المخصوص بالعلم قوله عذاب
القبر بل اثبات العذاب لوضوح الدلائل فيه قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا وهذا العذاب في الدنيا بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب والاعتراض عليه لا يخلو اما ان يعرض ارواحهم
على النار او ابدانهم او كلاهما فان كان الاول لا يدل على عذاب القبر وان كان
الثاني فلا فائدة لانها جمادات وان كان الثالث يكون بعد الفناء الابدان
وبعد ما صار ترابا ورمادا اجزاء الذباب كيف يتصور العرض قلت المدعي وجود
العذاب بعد الموت وقد سلمتم جاز قيام الابدان للصورة وبعد ما صاروا
ترابا او رمادا او اجزاء الحيوان اخر يمكن التعذيب ان يخلق العذاب بكل جزء
في اي موضع كان باعادة نوع حيوة به ونوع ايلام فان قيل على هذا يقوم
بكل جزء حيوة على حدة او بكل الاجزاء حيوة واحدة وكلاهما محال اما الاول فانه
يلزم ان يكون اشخاصا احياء كثيرة وهذا غير ما كان وان كان الثاني يلزم
ان يكون الانسان الواحد حيا ثانيا وان كان الاول فلا يخلو اما ان يقوم بكل عضو

بل بكل جزء روح يلزم المحال قلت ان الروح في موضع واحد واثاره في اجزاء
الانسان وكذلك ههنا يحصل لكل جزء نوع حس وقوة تألم كما كان في حال
الحيوة قوله تعالى فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون الدخول في النار عقيب
الغرق والاعتراض انه لا يدل على عذاب القبر لانهم لم يكونوا في القبر قلت
المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال
فان قيل الفاء يقتضي ان يكون الادخال عقيب الغرق وقد كان ابدانهم
في الماء مدة بقاء الماء على وجه الارض فكيف يتصور معناه قلت يجوز ان
ينقل ابدانهم الى نار كيف شاء ويجوز ان يولمهم الله في ابدانهم قوله وما
نعذب ان يكبره اي بكبيرة عندكم لكنه كبيرة في الشرع وكلمة ما للنفي
ويحتمل ان تكون للاثبات اي وسبب تعذيبهما كبيرة ولما ثبت ان عذاب القبر
ثابت في عبد اهل الفسق فصل في وعيد الفساق الفسق
عبارة عن الخروج في اللغة والفاسق الخارج عن الطاعة والمعصية والعصيان
ارتكاب المحظور والعاصي الذي يرتكب محظور الشرع قوله في اساميهم
واحكامهم فزعم جمهور الخوارج ان اسم العاصي الكافر سواء ارتكب
كبيرة او صغيرة وزعم بعضهم ان اسمه المشرك وبعضهم فرقوا بين ارتكاب
الكبيرة والصغيرة فسموا مرتكب الكبيرة كافرا دون الصغيرة قوله
وحكمه انه يخلد في النار زعم بعضهم انه يعذب بقدر ذنبه ولا يخلد عاقبته
الجنة وزعم بعضهم انه يجوز العفو عن صاحب الكبيرة قوله تعالى ومن
يعص الله اخبر الله تعالى ان العاصي يخلد في النار فكل من كان يخلد في النار
فهو كافر بالاتفاق فالعاصي كافر واخبر ان النار معدة للكافرين والعاصي
يدخل فيها فيكون كافرا لانها كانت معدة لاجلهم قوله منزلة بين المنزلتين
اعلم ان المنزلة الاولى الايمان والمنزلة الثانية الكفر والمنزلة المتوسطة
ان لا يكون كافرا ولا مؤمنا فان قيل هذا لا يجري في الحكم لان عند الخوارج
والمعتزلة حكم العاصي التخليد قلت المراد من المنزلة الحالة التي كانت بين

بين كونه كافرا قطعا وبين كونه مومنا قطعا وفيه نوع الاستعارة كان المنزلة
مستعارة عن المرتبة والصفة فمعناه مرتبة بين المرتبتين قوله الجماعة اى
جماعة المسلمين قوله وهو قول حسن البصرى وجه قوله انه خالف
بفعله ما اقر بلسانه من الايمان واحكامه حين ارتكب الكباير وهذا علامة النفاق
ولقول النبى عم علامة المنافق ثلاثة اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا وعد
خلف والمحظورات كلها تساوى هذه الثلاثة فى كونها عصيانا وفسقا وبعد فى كونها
نفاقا قوله فكان فى الانه دليل الاسم والحكم جميعا اما الاسم حيث قال الله تعالى والذين
فسقوا واما الحكم حيث فمأويهم النار والاية وفيه ايضا دليل انتفاء الايمان حيث
جعل الفاسق فى مقابلة المومن فيما اخر قوله لا يجوز تعذيبه على الصغاير وجماعة
من المعتزلة يجوزون العفو عن الكبيرة فى الحكم اذ لو كان يجوز عفوه لا يجعله
تعذيبه ثم حاصل الكلام ان الخوارج مع المعتزلة متفرقان فى الاسم متفقان فى الحكم
قوله افترقوا اى الكتب قوله لمن نهى نفعنا الله به قوله ولم يزل
عنه ايمانه خلافا للخوارج ولم ينتقص خلافا للشافعى ولا يخرج من الايمان
خلافا للمعتزلة قوله ان شاء عفا عنه وهذا بأخير العفو الى المشية فكان ابو حنيفة
مرجيا للتاخير امر صاحب الكبيرة الى مشية الله تعالى والارجاء التاخير والمرجئة
المعتقدة الذين قالوا ان احدا من المسلمين لا يعاقب على كل شىء من الكباير
وكما ان الحسنات لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر مع الايمان قوله اما الاسم
فلان الايمان التصديق بالقلب والكفر التكذيب بالقلب فكانا متضادين
فما لم ينعدم الايمان لم يوجد الكفر وما لم يوجد الكفر لم ينعدم الايمان وفيمن
من ارتكب كبيرة التصديق قايم فاطلاق اسم الكفر عليه مع بقاء التصديق
مجازا او حقيقة باطل كما ان القيام ضد القعود فما دام قايما لم
يكن قاعدا ولا واسطة بين التصديق

الا انهم يقولون بتخصيص الوعيد بسبب الاخلاف وروده فى الكفار
ثم انهم لا يجوزون العفو عن الكبيرة فى الحكم

85

الايمان

ولا واسطة بين التصديق والتكذيب الا الارتياب وانه شك والشك كفر والفسق الخروج عن
والعصيان عبارة عن مخالفة الامر فعلا والنفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن واذا
عرفت هذا بطل القول بكفره والتكذيب ليس بموجود باطلا فكذا القول بزوال الايمان مع ان
التصديق قايم بثبوته النفاق مع صلاح الباطن وهو التصديق قول كلاهم الفساد
تحقيقه ان النفاق المعروف هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن فمن جعل من صلحت
سريرته وظهر فسقه فى ظاهره منافقا فقد قلب القضية وغير الحقيقة قوله بالمتفق
عليه وهو الفاسق والمختلف فيه وهو ان المومن والكافر والمنافق قوله ذكر انما
الى اخذ المتفق قوله قول يعنى اطلاق اسم الفاسق قوله اقاويل السلف
وانه ثلاثة قوله وهذا اى هذا القول قوله وفيه اى فى هذا القول قوله والاخذ
بالاجماع اشارة الى قولهم ان الامة انقضت اجمعت قوله من جهتين احدهما
احداث قول لم يكن وهو انه فاسق والثانى منزلة بين المنزلتين قوله ثم
الامة اذا اختلفت يعنى اذا كان اختلاف الامة على اقاويل اجماعا على بطلان
قول خارج عن اقوالهم فالواجب بعد ذكر اى بعد بطلان القول الخارج عنها
البحث عن صحة اقاويل والعرض على الدلايل ليتبين الصحيح من الفاسد والحق
من الباطل فاذا ظهر الحق يجب اتباعه وملازمته واذا عجز عن ادراك الحق وترجيح
بعض الدلايل على البعض وجب التوقف والرجوع الى من كان عالما به قوله
واما جعل التوقف الذى يعنى التوقف بتعارض الادلة ونتيجة العجز عن الترجيح
وموجب الحيرة فلا يصح ان يكون يعتقد وديانة من الديانة ثم ان المعتزلة
لما عجزوا عن ترجيح بعض الاقاويل الثلاثة على البعض جعلوا التوقف اصلا
فقالوا انه ليس بمومن ولا بكافر فيكون فاسقا ولما نظروا فى دلايل الخوارج
قالوا انه ليس بمومن ولما نظروا فى الدلايل التى قلنا انه ليس بكافر فهو فقوا
وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين فجعلوا ما ليس بدليل وهو التعارض دليلا وجعلوا
ما ليس بحكم مطلوب وهو التوقف مذهبا فضلوا واضلوا والحمد لله قوله
عما يقتضيه العقول الحقيقى يقتضى ان لا يكون التوقف معتبرا لانه موجب الشك ومنتهى
الحيرة فضلا ان يكون مذهبا والاصول يقتضى ان الخارج من الاقاويل ليس بشىء

كان ط

مذهبا

لان هذا الاصل ثابت ان العلماء اذا اختلفوا على اقاويل منهم اجماعا على ابطال غيرها
قوله يؤيد ما ذكرنا يعني ما ذكرنا ان الفاسق مؤمن وقوله ان الله فاعلم يؤيد
قوله مع وجود ما عليه الوعيد الضمير في عليه ان كان راجعا الى ذات المؤمن فالوعيد
راجع الى كلمة ما ولهذا قال في النسخ من الشيعر الوعيد وان كان راجعا الى
كلمة ما فالمراد الكبيرة والذنوب قوله ان الله تعالى نفى اسم الايمان وجه التمسك
بالايمان ان الله تعالى خاطب مرتكب الكبائر باسم الايمان فلو لم يكن مؤمنا مع وجود
الكبيرة لما خاطبه والا يلزم ان يكون الخطاب بهذا الاسم كذبا او سخرية وكلاهما
على الله تعالى محال اما الاول فالسكر كبيرة والثاني البغي كبيرة والثالث القتل الذي
يوجب القصاص كبيرة والرابع ترك الهجرة من مكة الى المدينة لانها كانت فرضا
والخامس اتخاذ الكفار اولياء كبيرة والسادس الامر بالتوبة انما يكون بعد الحوبة
والا يكون اتيانا بالتائبة وهو محال قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء المراد من قوله تعالى
فمن القاتل والضمير في له او اخيه راجع الى كلمة من والمراد من الاخ اولياء المقتول
وعفي مسند الى شيء والباء في قوله تعالى متعلق بقوله الاخوة الثابتة قوله عن
استعمال يعني عن اهلية التخفيف المراد من التخفيف عفو الاولياء قوله مع
الوعيد العظيم ترك الهجرة وهو قوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم
الخ قوله من الدلائل السمعية والعقلية يعني لما ثبت بالدليل العقلي ان الايمان باق
كان دليلا على كل واحد قوله ان عاقبة امره الجنة ولا يخلد في النار هذا حكم
واحد وان كان جزوين دخول الجنة وعدم الخلود في النار اما الدليل على الجزء
الاول فالايات التي دلت على دخول الجنة لوصف الايمان كما عددنا في المتن ووجه
التمسك انه ثبت ان مرتكب الكبيرة مؤمن لما معه من التصديق اسما وحكما فيدخل الجنة
بحكم هذه الايات فان قيل سلمنا ان الايمان باق لكن في الايات شرط الايمان والعمل
والعمل الصالح قوله تعالى ~~من جاء بالحسنة~~ فكيف يصح الاستدلال فيه وهو مؤمن يعمل
السيئات لان المؤمن لا يخلو عن صالح الاعمال ظاهرا وغالبا وان كان مرتكب الذنوب
ولئن سلمنا فبعض الايات مطلق ايضا كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال تعالى

على ان عمومه ليس بمراد [illegible] ان اهل الايمان
فالحق ان [illegible] الاعمال [illegible]

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا يعني قولهم امنا فاكتبنا
مع الشاهدين ولم يشترط فيه العمل الصالح قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ذكر هذه الاية لتستدل على الجزء الثاني دخول
الجنة وعدم التخليد في النار وجه التمسك ان الله تعالى حكم ان للحسنة الواحدة عشر
امثالها من الجزاء وللسيئة الواحدة جزاء واحد ولو لم يكن معه الا حسنة واحدة
لا يجوز تخليده النار فكيف ومعه ايمان هو راس العبادات ونهاية الطاعات
لا يساويه شيء من السيئات ومعه الطاعات وللطاعات كثرة من حيث الذات وللسيئات
قلة لانها لا تقع الا نادرا وكثرة من حيث الثواب لان الواحدة من الحسنات تجزى
بعشر امثالها بخلاف السيئات فلو خلد في النار لا يبطل نهاية العبادات وكثرة
الطاعات وعشر الحسنات بسيئة واحدة نادرة ما هي نهاية في الشرور ولا لها كثرة
الجزاء وهذا لا يليق بالله تعالى الله علوا كبيرا ثم حقيقة هذا الكلام ان الحسنة
لو كانت مثل السيئة لا يجوز التخليد في النار فكيف اذا كان اكثر في ذاتها من السيئات
واذا كان اكثر في الذات لا يجوز التخليد في النار فكيف اذا كان اكثر في الثواب
بعشر امثالها فكيف اذا كان مضاعفا سبحانه فكيف اذا كان مضاعفا باضعاف
سبحانه فكيف اذا كان حسنة هي نهاية في العبادات وهو الايمان الذي اذا
كان سببا للخلود والدخول في الجنة مع عدم الكفر الذي كان سببا للخلود في
النار فكيف اذا اجتمع الايمان والطاعات فكيف اذا كان نادما متحسرا خائفا
متضرعا على ما فعل من ذنب خذ فلو قلنا بانه خلد في النار لزيد في جزاء
سيئة واحدة على حسنة واحدة مع ان النص بخلافه عشر امثالها بل زيد على سبحانه
بل على اضعافها بل على الطاعات كلها بل على اضعاف جميع الطاعات بل على
الايمان والطاعات وفيه تكذيب الايات المتواردة وخلف الوعد وفيه ما فيه
من الفساد قوله جواز المغفرة وتعليق التعذيب بالمشيئة وهذا الحكم
جزوان ايضا قوله وذكر ما ينبني جواز العفو على الكبيرة والمغفرة له
معلق بالمشيئة واذا ثبت تعليق العفو بالمشيئة ثبت تعليق التعذيب بالمشيئة
ايضا ضرورة وانما قال هذا نص لان المعقول يقتضي هكذا ايضا بيانه انه لما ثبت

الوعيد على الذنوب والعفو عن الذنوب ولا يمكن التوفيق كان العفو والتعذيب
مفوضا الى مشية الله تعالى وهذا معقول وذلك نص قوله ولان الله تعالى عفو بانه
ان الله تعالى وصف ذاته في كثير من الايات بالعفو والمغفرة وسمى ذاته غفارا او
غفورا وعافيا فلا يخلو اما ان يكون له هذه الصفات او لم يكن فان لم يكن له هذه
الصفات كان تصلفا وكذبا ومدح ذاته بما لم يكن له وان كان له هذه الصفات
فلا يخلو اما ان يعفو عن الكافرين او عن المؤمنين فلا [illegible] ان يعفو عن الكافرين
لانه تعالى نفى ان العفو عن المؤمنين جائز ثم العفو اما ان يكون عن الطاعات
او عن المعاصي فالاول باطل يقينا فثبت الثاني قطعا فان قيل ترك التعذيب
عن المطيعين قلت ترك التعذيب عمن يجوز تعذيبه عفو اما ترك تعذيب من لا
تعذيبه ليس بعفو لكونه كالمباحات في الواجبات في المباحات لا يجوز التعذيب
على تركهما اصلا لانه ليس من موجبات الاوامر والوعيد الوارد في القران على
ترك الاوامر ويحتمل ان لا يكون فيها تعذيب الفرايض لانها ليست بفرايض قوله
مناقض اصوله لان عندهم الاصلح واجب فلو جاز التعذيب والعفو لما كان
الاصلح العفو لا التعذيب فيتحقق التعارض فثبت ان لا يتحقق العفو والمغفرة
عندهم اصلا وفيه ابطال كثير من الايات ونقض الضروريات فثبت ان العفو
عن الكبائر والصغائر جميعا جائز قوله ثم ما فيه الاية اعلم ان الايات الواردة
في الوعد والوعيد عامة يعني واردة على صيغة عامة ولا وجه الى اجراء الكل
على العموم لما فيه من انه يتناقض من ايات الله تعالى والتعارض في ادلته ثم بعد
ذلك زعمت المعتزلة ان ايات الوعيد احق بالعموم لما هو ابلغ في الزجر وزعمت
المرجئة ان ايات الوعد احق بالعموم لانه احق بالذي عرف من صفات الله من
الرحمة والعفو والغفران ثم الاصل عندنا ان ما كان من الايات الواردة بالوعيد
مقرونا بذكر الخلود في المستحلين لذلك كما انهم كفروا باستحلال ذلك قال عبدوا على كفرهم
في الحقيقة وذكر تلك الجريمة لكونها سببا للكفر وطريقا اليه قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا في الاية ذكر القتل
من ثلاثة اوجه احدها انها نزلت في المستحل [illegible] وذكر الخلود [illegible]
ذكر القتل العمد لا على سبيل الاستحلال في ابان ايجاب القصاص [illegible] ونفي الاسم الايمان على القاتل

ونفى اسم الاخوة الثابتة بالايمان وحوله اصلا للرحمة والرافة فهذا دليل على ان تلك الاية
نزلت في المستحل فان قيل التخليد في النار وعيد القتل لا وعيد الكفر لانه تعالى قابله
بقتل المؤمن دون الكفر والاستحلال كفر قلت هذا وعيد الكفر وانه تعالى قابله بقتل المستحل
لما انه سبب الكفر وبه يكفر فجعل الجزاء وهو الخلود بمقابلة السبب ليكون ذلك دليلا
على انه يكفر به فان قيل لو كان جزاء الكفر فلم رتبه على القتل قلت ليعلم ان القتل
بهذه الصفة كفر فان قيل الاصل في الكلام الحقيقة فما الدليل على ترك الحقيقة
قلت الدلائل القاطعة دالة على ان المؤمن لا يخلد في النار فلو حملناه عليه يتعارض
وثانيا فضل لان الاية خصوصا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فهذه تقتضي ان يكون القاتل كافرا وتلك تقتضي
ان يكون القاتل مؤمنا فرجحنا اية القصاص بثلاثة اوجه احدها ان اية القصاص
محكمة في بقاء الايمان حيث صرح بالايمان فيها بقوله يا ايها الذين امنوا وتلك محتملة
والمحكم راجح على المحتمل وثانيها انهما لما تعارضا حمل تلك الاية على المستحل طلبا
للتوفيق وثالثها ما ذكر في التمهيد قوله والفاسق المطلق هو الكافر بيانه
ان الفاسق في اللغة الخارج والخارج عن الشرع هو الكافر والمؤمن ليس
بفاسق مطلقا بل هو فاسق فيما ارتكب ليس بفاسق فيما لم يرتكب فيه الفاسق
على نوعين كامل وهو الكافر وناقص وهو المؤمن العاصي فلا يحمل على الكافر
الا بدليل وههنا دل الدليل عليه وهو انه ذكره في مقابلة المؤمن قوله
والكلام فيه اي في الفاسق الذي له الايمان والطاعات فلا في ذكر اي الفاسق
المطلق الذي ليس معه الايمان ولا شيء من الطاعات قوله وكذا صاحب
الكبيرة لا يوصف بانه يتعدى حدود الله هذا جواب عن الخارج لان حدود
الله جميع الشرائع ومن يتعدى جميع الشرائع كان كافرا ضرورة وتمسكهم
بمطلق العصيان باطل لان المعصية لا يخلو اما ان صدر من الانبياء ام لا
فان قالوا لا كفروا لانهم كذبوا الله في قوله وعصى ادم ربه فغوى وان قالوا
نعم لا يخلو اما ان كفروا بهذه الارتكاب او لم يكفروا فان قلتم كفروا كفرتم في الحال
وان قلتم لم يكفروا ثبت ان ارتكاب الكبيرة لا يصير كافرا وكذا في الصغيرة

كالكبيرة في كونهما جائز العفو والتعذيب لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، قوله
ذكر اشارة الى الشرك يعني يغفر الله ما دون الشرك لمن يشاء، والصغيرة ما دون
الشرك كالكبيرة بل اولى وعند المعتزلة الكبيرة ليست بمغفورة والصغيرة ليست بماخوذ
بها على مذهبهم لا معنى لهذه الاية اصلا كما مر انفا وتمسكهم بقوله تعالى كبائر ما تنهون عنه
فاسد لان كبائر جمع كبيرة يحتمل ان يكون المراد الكفر ويحتمل ان يكون المراد الكبائر
دون الكفر فلا يجوز التمسك بهذه الاية في عفو الصغائر على تقدير الاجتناب عن الكبائر
فان قيل قابل الجمع وهي الكبائر بالجمع وهو قوله تعالى فيما تنهون عنه فيقتضي ثبوت
الكبائر لكل واحد من افراد ما تنهون عنه كما في قوله لبس القوم ثيابهم قلت كما يقتضي
انقسام الجمع على الواحد يقتضي انقسام الواحد على الواحد كما في قوله ركب القوم
دوابهم وما قلتم من انقسام الجمع على الواحد في حيز الجواز دون الوجوب واذا كان
من الجائزات فالترجيح لما قلت لانه قد يعفو والكبير ما تنهون عنه وصفة القراءة محكمة في
المراد الكفر ولكن محتملة يحتمل الكفر والكبائر دون الكفر فيحمل المحتمل على المحكم ولما
ثبت جواز العفو واثبات المغفرة ثبت مسئلة الشفاعة فصحت في الشفاعة وهي الشفاعة
طلب العفو عن الجاني عندنا وعند المعتزلة طلب الزيادة للمطيع فان قيل لا خلاف
في ثبوت الشفاعة قلت المراد الشفاعة في حق العصاة قوله واذا ثبت جواز
المغفرة عن العصاة يعني هذه المسئلة بناء على مسئلة جواز العفو والمغفرة عن العصاة
وعند المعتزلة ما ورد من الايات وما صدر من الاحاديث في بيان الشفاعة فكلها
محمول على طلب الزيادة للمطيعين وهو ان يطلب الانبياء والرسل والاخيار من الله تعالى
المزيد على ما استحقوا من الثواب في مقابلة الفعل والاصل في هذا قوله تعالى ليوفيهم
اجورهم ويزيدهم من فضله فعندنا الشفاعة للعاصين وعند المعتزلة الشفاعة
للمطيعين لطلب الزيادة ومن دلائلهم قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى اي لمن
ارتضى الله اياه. الجواب ان الاية لنا لا علينا لان احدهما الا لمن ارتضى الله الشفاعة
له فلم زعمتم ان الله لا يرضى شفاعة صاحب الكبيرة وفيه الخلاف ومن دلائلهم قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب ان الظالم المطلق الذي لا عمل معه
فاما المؤمن الذي معه الايمان والاعمال الصالحة فلا يسمى ظالما على الاطلاق ولهذا قال رحمه الله

هم الظالمون لان كل كافر ظالم دون عكسه ولنا في هذه المسائل دلائل خمسة منها قوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين خص الكافرين بهذا الوعيد فيفيد تخصيص المؤمنين
بالمنفعة والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة فان قيل التخصيص باسم العلم
لا يدل على نفي ما عداه. فتخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة لهم لا يدل
على منفعة الشفاعة للمؤمنين قلت هذا التخصيص لاجل تقبيح افعالهم
كما في الرواية وكما في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان قيل
لو كان تخصيص الكافرين بعدم المنفعة يدل على منفعة المؤمنين لوجب
تعميم منفعة الشفاعة لجميع المؤمنين كما وجب تعميم عدم المنفعة لجميع الكافرين
وعندكم الشفاعة للعصاة خاصة دون المطيعين قلت الشفاعة عندنا
للعصاة لانها تنفعهم دون المطيعين لانه لا يمكن اثبات الشفاعة في حقهم
فان قيل كيف يصح الاستدلال بقوله ولو كان لا شفاعة لغير الكافرين
الظالم لم يكن لتخصيص الكافر فائدة قلت المراد من غير الكافر العاصي
لانهما ارتكبا كبيرتين احدهما الكفر والاخر ما دون الكفر فنفي منفعة الشفاعة
لغير الكافر قوله قال اي رسول الله شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وهذا نص صريح صحيح في ابطال تاويل المعتزلة الشفاعة للمطيعين
فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه خص الشفاعة لاهل الكبائر وعندكم
الشفاعة للكبيرة والصغيرة عامة قلت اثبات الشفاعة للاعلى اثبات
للادنى بطريق الاولى فان قيل كما ان نفي المعتزلة المنفعة عن الكافرين
يدل على منفعة الشفاعة للمؤمنين فكذلك اثبات الشفاعة لاهل الكبائر
يدل على نفي الشفاعة عن الصغائر قلت هذا في طرفي نقيض لان اثبات
الشفاعة للاعلى اثبات للادنى بطريق الاولى اما نفي الشفاعة عن الاعلى
لا يكون نفيا عن الادنى قوله ولان ما ذكروا فيه اهانة يعني لو كان الشفاعة
طلب الزيادة يلزم المحالات الثلاث اولها التحريف وثانيها تبعيض النظم وثالثها
ترك الاصل والصور الثلاث محال وما يؤدي الى المحال فهو محال والباقي مذكور في المتن

ولما ثبت جواز الشفاعة ولا شفاعة بدون الايمان فلا بد من بيان مسائل الايمان
فصل في مائية الايمان والمراد من المائية الماهية لكن السلف كرهوا التفوه
بلفظ تفوه به الفلاسفة فابدلوا الماهية فقالوا المائية ثم لا بد من بيان
المذاهب اما الاول فمذهب ابي حنيفة رح واصحابه رح وهو ان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان شرط دون غيرهما وهذا قريب من مذهب الفقهاء
حيث قالوا الاقرار ركن زائد وعند ابي المنصور الماتريدي رح الايمان التصديق
والاقرار شرط اجراء الاحكام الشرع وهو مروي عن ابي حنيفة رح وهو المختار
في الكلام وهذا الخلاف لفظي لا معنوي لان الركن الزائد شرط في الحقيقة اي
شرط لاجراء الاحكام واما الثاني فمذهب مالك والشافعي والاوزاعي واهل
المدينة واهل الظاهر وجميع ائمة اهل الحديث وهو ان الايمان هو المعرفة
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان واما الثالث فمذهب الرقاشي وعبد الله بن
سعيد القطان والكرامية وهو ان الايمان هو الاقرار باللسان فقط ثم هؤلاء
الثلاثة تفرقوا فيما بينهم فقال الرقاشي الاقرار ايمان بشرط وجود المعرفة
بالقلب والمعرفة عنده ضرورية فهي توجد لا محالة وقال عبد الله بن سعيد ان
الاقرار ايمان بشرط المعرفة بالقلب والتصديق بالايمان وقال الكرامية الاقرار
المجرد ايمان والمعرفة والتصديق ليس بشرط لكون الاقرار ايمانا واما الرابع
فمذهب جهم بن صفوان الايمان هو المعرفة بالقلب وهذه المذاهب كلها
فاسدة الا مذهب اصحابنا قوله يوم غايته وموقتا له الباء في قوله به [illegible]
عن اللام في له كذا ذكره صاحب التيسير قوله من متكلمي اهل الحديث اعلم
ان ابا حنيفة واصحابه سموا اصحاب الرأي لكثرة القياس واستعمال الرأي
منهم في احكام الشرع ومن وراءهم من العلماء سموا اصحاب الحديث لانهم اخذوا
ظاهر الحديث في الغالب ثم هؤلاء على ثلاثة اصناف فقهاء اصحاب الحديث
كالشافعي ومالك والاوزاعي وغيرهم واصحاب الحديث مطلقا كاحمد بن حنبل واسحق بن
راهويه ومتكلمي اصحاب الحديث كابي العباس القلانسي وابي علي الثقفي والمراد من

متكلمي اهل الحديث الذين كانوا معروفا بعلم الكلام قوله فمن جعله لغير التصديق
يعني ممن قال ان الايمان هو المعرفة المجردة او العمل المجرد او التصديق والقول
والعمل فقد صرف اللغة اي الايمان عن المفهوم وهو التصديق الى غير
المفهوم وهو القول المجرد او المعرفة والعمل قوله ابطال اللسان يعني
ابطال اللغة حيث اطلق اللغة على غير موضوعه بلا مناسبة وتعطيل اللغة
يعني لا يكون له معنى مخصوص كان حقيقة له ورفع طريق الوصول الى
اللوازم الشرعية يعني لا يمكن الوصول من الحقيقة الى لازم الحقيقة حيث
لم يبق له الحقيقة المعينة ولا الوصول الى الدلائل السمعية لان مبناها على اللغة
قوله اذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين بيانه ان الضدين وصفان
وجوديان لا يجتمعان ولكن يرتفعان في مادة الامكان والسواد مع البياض
في محلين مجتمعان من حيث انهما موجودان في الخارج وليسا متضادين حيث
ان التضاد بين السواد والبياض باعتبار محل واحد فثبت ان اتحاد المحل
شرط ثبوت التضاد والكفر والجحود ضد الايمان وانه مختص بالقلب فكذا الايمان
ضرورة تحقق التضاد قوله تحقيقه الضمير راجع الى قوله الايمان هو
التصديق اعلم ان الايمان في اللغة التصديق كما قال الله تعالى خبرا عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا ثم في الشرع عبارة عن تصديق القلب
من حيث انه اسم للتصديق لا يكون اسما للقول المجرد ولا للمعرفة ولا للعمل
والدليل على انه تصديق القلب انه ضد الكفر والكفر مختص بالقلب فكذا الايمان
مختص بالقلب فبهذا ثبت انه تصديق القلب وهذا يدل على ابطال ما يدل عليه
التصديق اللغوي قوله قال الله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله
واليوم والتمسك بهذه الآية من وجهين احدهما انه فرق بين الايمان وساير
العبادات باسامي مخصوصة حيث قال يؤمن امن ثم قال واقام الصلوة
وآتى الزكوة لما فرق بين الصلوة والزكوة باسمين مخصوصين فلو كان
الايمان شاملا للصلوة والزكوة لكان تكرارا في اللفظ وهذا باطل وثانيهما
انه عطف الصلوة والزكوة على الايمان والعطف يقتضي المغايرة كما عطف

الزكوة على الصلوة وانه تعيض المعنى منهما فكذلك ما قلنا قوله بزوال بعض
الاعمال بان كان مجنونا في بعض الاحوال او صار مغمى عليه او صارت حائضا
او نفساء او بزوالها كلها بان صار مجنونا جميع عمره قوله آمنوا بالجملة بيان
هذا ان الايمان الواجب علينا الايمان الاجمالي ويعني بالاجمالي ان يومن بالله ورسله
وجميع الشرائع من غير ان يعرف افراد الرسل والاحكام فردا فردا فاذا جاء فرض
معين نفصل بهذا المعين ونصدق الرسل فيه فهذا نوع ايمان وتصديق لم يكن
قبل فهذا هو المراد من الزيادة والثاني ان الزيادة من حيث التجدد لان التصديق
عرض وانما يتجدد كل ساعة فهذا هو الزيادة والنقصان من حيث ان يزداد
نوره وضياؤه في القلوب بسبب الطاعات او ينقص نوره وكماله بسبب العصيان
والرابع يحتمل ان يكون المراد الدوام لان الشيء اذا ثبت ثم دام فالدوام في كل
ساعة كان زائدا على الاول فسمي دوام الايمان باسم الايمان فان قيل قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم يدل على ان الدين كان ناقصا الى ذلك اليوم وان الدين الاسلام لان
الدين عند الله الاسلام والاسلام والايمان واحد قوله لهذا الاشكال جوابان احدهما
انه يلزم ان من مات من المهاجرين والانصار الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه وبايعوا
محمدا واستشهدوا وماتوا ناقصين دينا وهذا لا يقول به احد من المسلمين وثانيهما ان الاعمال
الصالحة احدهما انه لا يريد باليوم يوما بعينه على ما جرى العادة في افتتاح الكلام
بالتكلم باليوم دون تحقيق الوقت وثانيها ان المراد من اليوم عصر النبي عم لان
قبل النبي كانت فترة وفي وقت النبي زال الفترة وثالثها ان معناه اظهرت لكم دينكم
حتى قدرتم على اظهاره في كل مشهد ومكان اي موضع الشهود كما قال الله تعالى والله
متم نوره ونوره ليس بناقص حتى يتمه ورابعها المراد احكام دينكم قوله بحقيقة
اي يحقق ان الايمان في القلب وليس بمجرد القول ايمانا لان مجرد القول لو كان
ايمانا يلزم المحالات الاول ان الله تعالى قال صفة المنافقين الذين قالوا آمنا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم فلو لم يكن الايمان في القلب لم يكن لهذا القول معنى ولا فائدة
وهذا محال والثاني ان الرسول والصحابة آمنوا ايضا واقروا بجميع ما وجب الاقرار
فلو كان الايمان مجرد القول لكان الرسول والصحابة امثالا للمنافقين في الايمان
وهذا محال الثالث ان الله تعالى عير المنافقين بانهم آمنوا قولا لا اعتقادا فلو كان الايمان

القول لكان الرسول مع معيرين بما عير به المنافقون الرابع ان الله تعالى عير
المنافقين بما آمنوا لسانا لا قلبا فلو كان الايمان القول لكان الله تعالى معيرا
رسوله واصحاب رسوله والخامس ان الله تعالى عير المنافقين لانهم آمنوا قولا
ولو كان الايمان القول لكان الانبياء معيرين ولو لم يجز تعيير الانبياء لكان
تعيير المنافقين خطأ للاشتراك في العلة وهو الايمان اللساني فكان الله
مخطئا في تعيير المنافقين قوله وكلا القولين اي قوله كان الله معيرا
رسوله واصحاب رسوله وقوله كان مخطئا في تعيير المنافقين كفر وضلال
اي كلا القولين كفر وضلال قوله هو امر حقيقي اي التصديق امر حقيقي
يعني ان لكل شيء حقيقة وقيام ذكر الشيء بذكر الحقيقة كالقيام والقعود
وغيرهما من الافعال فكذلك الايمان له حقيقة وهو التصديق بالقلب فقيام
الايمان لقيام التصديق فاذا تبدل التصديق بما يضاده وهو التكذيب تبدل
الايمان في الحال لعدم حقيقته وهو التصديق فاما ان يدل على انه متى كان
موصوفا قبل ذلك فلا قوله في الموافاة وانه من الوفاء يعني ان كان الايمان
الموصوف في الحال وافى الى آخر العمر فهو مومن والا فالعبرة للخاتمة قوله
ان العبرة للخاتمة تمسكوا لقوله تعالى فكان من الكافرين ولانه في علم الله تعالى كان كافرا
فكيف يكون مومنا والجواب ان المراد لقوله تعالى وكان اي صار من الكافرين
ولان الله تعالى علم الحي حيا وان كان يموت في الزمان الثاني الخ ولما ثبت ان الايمان
التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام فلا بد من امام يقوم بمصالح المسلمين
وترتيب الاحكام فصل في الامامة والمراد من الامام الخليفة والاصل
فيها امامة الخلفاء الراشدين والثغر قيل الموضع الذي كان فاصلا بين دار
الاسلام ودار الحرب فيه الرصد يحفظون الطرق وقيل خلل يقع في اطراف
معمورة الاسلام وتجهيز جيوشهم اي تهيئة اسباب الحراسة من السلاح والكراع
والزاد والراحلة ومن الصدقات اخذ صدقة السوائم ومن المتغلبة الغاصبون
ومن المتلصصة السراق قوله قطاع الطريق وهو مبالغة في القاطع واضاف
الى الطريق واراد المارة بطريق المجاز كما قال ابن السبيل للملازمة الطريق
قوله وقطع المنازعات اي الخصومات الواقعة بين الغرماء والبلدان
والامراء واهل الاسلام قوله وتزويج الصغار والصغائر الصغار جمع صغير

والصغاير جمع صغيرة لا تنافي قوله تعليل فاسد هذا اشارة الى ان الحكم اذا
ثبت بدليل شتى كالملك يثبت بالبيع والهبة والارث والاستيلاء واحياء الموات
باذن الامام فلو فقد واحد من الاسباب فهذا لا يدل على عدم الحكم لوجود
اسباب اخر فكذلك العلل الداعية الى نصب الامام كثيرة فلو فرضنا خلو
العالم عن الفساد لا يلزم الاستغناء قوله على ان قوما هذا اشارة الى ان
ما قلتم ان الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الامام امر ممكن لكنه ليس
بدليل يدار الحكم عليه بدليل ان الصحابة لم يعتبروا ذلك ونصبوا الامام واجمعوا
انهم باجمعهم فثبت ان ما قلتم فاسد قوله وبهذا يبطل قول الروافض
قال الرافضة في كل عصر امام ظاهر وامام خفي منتظر لا نوقفه له على اثره ينتظرون
خروجه وفي هذا عبارة اخرى وهي انه امام باطن وامام صامت وقال الكرامية
ان عليا ومعاوية كانا امامين وكانا يجب على كل واحد منهما اتباع صاحبه
وعندنا في كل عصر امام واحد ظاهر ولا يجوز نصب امامين لانه لو جاز نصب
امامين لجاز نصب ثلاث والاربع والخمس الى غير النهاية وفي كل قرية وهذا
باطل بالاجماع ولان الصحابة اجمعوا في كل عصر على امام واحد ولم يشتغلوا بالكثير
من ذلك فهذا دليل على بطلان الامام الثاني ولان في نصب الامامين تفريق المسلمين
وتفريق كلمتهم وتفريق جماعتهم ثم نقول لو عقد الامامة لواحد ثم لواحد كان
غير مفترض الطاعة ولو وقع العقدان معا يستانف لاحدهما او لغيرهما
ثم القول بالامام الخفي باطل لعدم الفائدة قوله ثم المروي اعلم ان ههنا
فصلين فصل في المذاهب وفصل في الشرائط اما المذاهب فالاول مذهبنا وهو
ان الامام لا بد ان يكون من قريش وهم اولاد نضر بن نزار لاختصاص بطن
دون بطن ولا الفخذ دون فخذ والمروي المعتمد اي المعول عليه في هذا الباب
قوله عم الائمة من قريش وبهذا الحديث سلمت الانصار الامامة للمهاجرين
يوم السقيفة يوم اجتمعت المهاجرون والانصار تحت سقيفة وتنازعوا
في تعيين الامام فالانصار يدعون ان الامام منا والمهاجرون يقولون منا
وكان ذلك قبل دفن رسول الله عم بعد ما قبض فلما اشتدت المنازعة بينهم

لكن الامام ايضا من قريش
شرط بقول احمد الذكيشي
ان كان غير القرشي ايضا
طاعته جائزة عنده قادرا
خلاصة الفوائد

روى الصديق هذا الحديث فسلمت الانصار الامر اليهم فهذا دليل على صحة
الحديث والثاني مذهب الروافض وهو ان الامام لا بد ان يكون من ابي
هاشم ثم عنوا عليا واولاده والثالث مذهب الرزندية وهو ان الامام
هو العباس لانه عم النبي واولاده بطريق الوراثة ويقولون ان العصبة مقدم
على اولاد البنت والعم وهو العباس مقدم على ابن العم وهو علي والرابع
مذهب الضرارية وهو ان الامام يصلح من غير قريش مع وجود من يصلح
لها من قريش والخامس مذهب الكعبي وهو ان القرشي اولى من غير القرشي
لكنه جاز له ايضا هذا هو بيان المذاهب ثم بثبوت هذا الحديث المروي في تسليم
الانصار الامر الى المهاجرين ثبت بطلان الكعبي والضرارية وانعقاد الاجماع
على امامة الصديق والفاروق وذي النورين ثبت بطلان قول من اقتصر
على بني هاشم هذا هو النكتة التي لا محيص لعنانها ولا مفزع لصعابها اما فصل
الشرائط فينبغي ان يكون الاتقى والاورع الابصر بالامور والاعلم بالمصالح
والمؤتمن في الامانات لانه كان اكرم الناس واتقاهم قال الله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم قوله ذكر في ذلك معاني معقولة منها ان الامامة تشتمل على
امر الدين والحكم والسياسة واحتيج في ذلك بعد التقوى الى حسن كان
موقرا معظما ظهر اثر التعظيم والتوقير في اذهان الخلائق واعتقادهم
حتى لا يحتجز احد عن امرهم ولا يستنكف عن طاعتهم ولا يابى عن انقيادهم
وقريش لم يزل عرفت جلالة اقدارهم وظهر مقدارهم ولهذا فوض الانصار
الامر للمهاجرين ومنها ان القرآن نزل بلسان قريش والنبي كان من قريش
فكانوا افضل القوم ومنها ان الملك كان في قريش لانهم كانوا رؤساء مكة
وقد ظهر فيهم النبوة واجتمع فيهم الملك والدين والامامة مشتملة عليهما
فكانوا احق ومنها ان الحسب داع الى المكارم والمصالح وزاجر
عن الفواحش والقبائح وقريش موصوف بالحسب والنسب ومنها
ان ما كان له حسب ونسب كان اوفى للعهد واصوب للامامة فكان
احق للامامة ثم اشترط بالاوصاف الثابتة للامام اما الاوصاف التي كان
شرطا لانعقاد الامامة فكونه سياسيا قويا قادرا على تنفيذ الاحكام
وانصاف المظلوم من الظالم وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ حدود

فوائد

دار الاسلام وجر العساكر فهذه الاوصاف شروط لا بد منها واما الاوصاف
المختلفة فيها فكونه مجتهدا يعني بلغ مبلغ الاجتهاد في علم الحلال والحرام وهذا
ليس بشرط لانه يمكنه ان يحكم بقول المفتي كالقاضي ولان الامة لو توقفوا البيعة
لاحد على الاجتهاد ومنها كونه اورع الناس واعدلهم وهذا ليس بشرط ايضا
لان القاضي اذا ارتكب ذنبا يستحق العزل ولا ينعزل فكذا الامام وما ذكر
الشيخ ابو منصور رح من كونه جامعا بين الحلال والحرام ومعاشرة الناس
ومعاملتهم وعلو الهمة وصون النفس عن الخيانة في الطمع وبسط اليد
في الاموال والعفة عن الفروج والعدالة والورع وغيرها من الاوصاف
فذلك كله مرغوب منها مطلوب في الامام واما كون هذه الاشياء شرطا
لانعقاد الامامة لم فلا ومنها ما قال الروافض ينبغي ان يكون معصوما ينبغي صح
وقيل ان يكون افضل اهل زمانه فهذا كله فاسد والله اعلم اما كونه اعلم
زمانه فليس بشرط لانه لم يفتقر الى جميع العلوم واما كونه معصوما فليس
بشرط لان هذا مرتبة النبيين والمرسلين واما كونه افضل اهل زمانه فليس
بشرط لان عمر ترك امر الخلافة شورى بين ستة نفر وبعضهم افضل من
بعضهم قوله ثم ان ابا بكر الصديق رض هذا كنيته واسمه عبد الله بن ابي قحافة
بن عامر والصديق صفته سمي به اما لانه اول من اسلم وصدق النبي عم واما
لانه اول من صدقه في المعراج واما لانه لم يشك قبل البعثة وبعده واما لانه لم يتعلثم
اي لم يتوقف في القبول والى هذا اشار النبي عم في قوله ما عرضت هذا الامر على
احد الا له كبوة غير ابي بكر رض فانه لم يتعلثم واما اسند الى من قوله تع والذي
جاء بالصدق وصدق به قال اول رسول الله والثاني الصديق قوله استجمع
خيران يعني استجمع ابو بكر جميع الاوصاف التي كانت شرطا لصحة الامامة وكان
محتاجا اليه في الامام ونصب لاجل تلك الشرائط وكلمة من للبيان ورفع الابهام
من قوله تحلج اليه ومن الضمير في قوله لاجله قوله ورباطة الجاش
ربط الدابة شدها بالرباط وربط الله على قلبه صبره وهو رابط الجاش
وربط الجاش قوي القلب وارتبط عند الملمات قلبا اي اقواهم عند
يظنهم

92
الحادثات قلبا والملمات جمع ملمة والمراد الحوادث قوله وهو الصلوة
يعني بعد الايمان وقال علي رض ما مات رسول الله فجأة ولا قتل قتلا ولكن
مرض اياما وليالي كل يأتيه المؤذن فيؤذنه بالصلوة فيقول ائت ابا بكر ذلك صح
فمره فليصل بالناس قوله اكثرهم فضلا عن ابي الدرداء رض قال كنت
امشي امام ابي بكر فرآني رسول الله فقال يا ابا الدرداء امشي امام من هو خير
منك في الدنيا والاخرة ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر وقال عم ما صب الله في قلبي شيئا الا وصببته
في قلب ابي بكر وفي رواية ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر
ابي بكر هذا هو الفضل قوله واتمهم نقيبة اي ذاتا والنقيبة من نقب
احوال القوم وهذه كلها تضمن على التمييز من الجملة ونظير
هذه الجمل قال علي رض عند وفات ابي بكر رض اخفضهم صوتا واقلهم
كلاما واصوبهم منطقا واطولهم صمتا وابلغهم قولا واكثرهم رايا
واشرفهم عملا قوله تع قل للمخلفين من الاعراب ان الرسول واصحابه حين
ارادوا الخروج الى مكة معتمرين استنفروا اي طلبوا النفر من القبائل التي
كانت في حوالي المدينة وهي جهينة ومزينة واشجع وغيرها ليكونوا معهم ويكثر القوم
لئلا يطمع اهل مكة فيهم فتخلفوا عن رسول الله ولم يذهبوا معه ظانين انه لن
يرجع الى اهله ابدا والمخلفين صيغة مفعول والفاعل مخلف والمخلف هو الله تع من
حيث انه خلق فيهم ما يخشى الذهاب والاهل والاموال كما اخبر الله تع عن قولهم
شغلتنا اموالنا واهلونا وقوله تع من الاعراب بيان لقوله للمخلفين والواو في
ستدعون ضمير الاعراب يعني ستدعى الاعراب قوله تع الى قوم اولي باس شديد
اي الى قوم ذي قوة وشوكة والمراد بنو حنيفة او اهل الفارس قوله تع تقاتلونهم
الخطاب للاعراب والضمير فيهم يرجع الى قوم موصوف قوله او يسلمون يحتمل الاشراك هو صح
يعني اما المقاتلة او الاسلام ويحتمل ان يكون بمعنى الى ان يسلموا ويكون بمعنى الغاية يعني
تقاتلونهم الى ان يسلموا ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الاسلام ويحتمل ان يكون المراد

الانقياد وهو قبول الجزية وقيل ان كان المراد من قوم اولي باس شديد مشركي
العرب كان المراد منه حقيقة الاسلام لعدم الجزية فيهم وان كان المراد غيرهم
جاز ان يكون بمعنى الانقياد وجاز ان يكون بمعنى حقيقة الاسلام ووجه التمسك
ان الداعي الى هذا القتال مفترض الطاعة لانه تع قال في اخر الاية فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما وعد على تقدير
الطاعة والعقاب على تقدير المخالفة ولو لم يكن الداعي مفترض الطاعة لما استحق
المطيع الثواب والمخالف العقاب والداعي اما ابابكر واما عمر رض باجماع اهل
التفسير فقوله في الاية دلالة خلافة الشيخين رض لان ابا بكر واما عمر لو كان
المراد من الاية فكان هو الداعي لكان مفترض الطاعة فيقول القول فكان
خليفة رسول الله باشارة النص وانه عقد الخلافة لعمر رض وفوضه اليه وامر
الناس ببيعته فثبت خلافة عمر بدلالة النص ايضا ولو كان المراد من الداعي النص صح 2
عمر كان اشارة الى انه مفترض ومن بهذه الصفة كان خليفة اما ان يقتضي
ان يكون بعد رسول الله متصلا به فلا قوله غصب الحق عليا قلنا للروافض
ان ابا بكر غصب الخلافة من علي رض واعلم ان في هذه المسئلة ثلث محالات
وتناقضا اما المحال الاول فان عليا اقوى قلبا واطول باعا وابسط ذراعا
واعلى كعبا واكثر عشيرة واقرب الى رسول الله قرابة فكيف سلم حقه ابي بكر
وكيف لم يشهر سيفه عنه واما المحال الثاني فان ابابكر ادوم ديانة واكثر
صيانة واغزر علما فكيف غصب حق علي وجاز عليه واما المحال الثالث فان
اصحاب رسول الله اصول الدين وقواعد اليقين ومشاهد الصدق والديانة
ومنازل التقوى والامانة فكيف رضوا بالغصب وكيف تقاعدوا ظالما وخذلوا
محقا واما التناقض فانهم قالوا ان عليا اقويهم ثم اقروا بغصب حقه فهذا
منهم تناقض ثم الدليل القوي على خلافة ابي بكر اجماع الصحابة وانه اقوى
الاجماعات لان فيه الصحابة والعترة واهل المدينة وعليه اعتراضات الاول
ان عليا خالف الصحابة في بيعة ابي بكر ستة اشهر او اربعة اشهر ولا اجماع مع مخالفته
قلنا ان عليا خالفهم للتدبر والتفكر لا للرد في الحال ولئن سلمنا لكن ثبت بالنقل
المستفيض انه بايعه بعد تلك المدة وانعقد الاجماع ونحن ندعي

الاجماع مطلقا الاعتراض الثاني انه روي ان بعض الصحابة كان ساكتا ولم يرضوا به
قلنا لو خالف احد لنقل الينا ولم ينقل فان قيل يمكن ان يكون بعضهم خالفوا ولم
ينقل قلنا هذا لا يعتبر في الدين لان امكان الاضمار والحذف في جميع القران ممكن
وليس بثابت ولا قادح في اثبات الاحكام ولو اعتبرنا هذا المقدار من الاضمار
لما ثبت القران لانه يمكن ان يقول احد انه عورض ولم ينقل معارضته الاعتراض
الثالث ان عليا انما بايعه تقية قلنا هذا تناقض وقد مر قوله خبر ان
للروافض اعلم ان الروافض تمسكوا في نفي امامة الصديق بدلالات النصوص
التي ظاهرها يدل على امامة علي منها قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمراد من الاية
علي رض فثبت خلافته لانه وجب ان يكون وفي خلافته علي بطلان خلافة الصديق
وانما قلنا انه ثبت خلافته لانه وجب ان يكون وليا بعد الرسول وانما يكون وليا
ان لو كان متوليا للامامة الجواب الاول ان قوله تع والذين امنوا الى اخر الاية
عامة في صيغها لما جاز حملها على علي رض والا يلزم التخصيص بدون المخصص
فان قيل قد وجدت هذه الصفة في علي قلنا العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب والثاني ان الولي اسم مشترك يجوز حملها على المتولي وعلى الموالي فلا يرجح
بلا مرجح والثالث ان الامة اجمعت على امامة الصديق فلو كان المراد من الاية
عليا لما بايع الصديق على نفسه ولما بايعه الصحابة وتمسكوا لاثبات امامة علي
ومنها قوله تع وال من والاه وعاد من عاداه وفي اللفظين دليل على خلافته
قلت بل في اللفظين دليل على وصلته ومحبته لان الصديق والاه ولم يعاده
ولهذا بايعه علي ومنها قوله تع من كنت مولاه فعلي مولاه دليل خلافته قلنا
المولى لفظ مشترك والمراد ههنا الناصر والمحبوب يعني من كنت محبوبا عنده فعلي
ايضا محبوب عنده ومنها قوله تع اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى
فهذا دليل على ان عليا متعين للخلافة قلنا ان هارون كان اخا لموسى وعلي
ابن العم وهارون شريك في النبوة وعلي لا وهارون مات قبل موسى بسنين
فكيف يصح الاستدلال على خلافة علي مع ان النص لا يقتضي خلافة هارون لكن التبعية

ترك عليا في غزوة تبوك واليا على المدينة فطعن الناس فيه وقالوا ان رسول الله
غضب عليه وقلاه فادركه علي رسول الله وشكى من القوم فقال هذا الحديث
واشار عليه الى استخلاف موسى اخاه على القوم حين ذهب الى الطور فان
قيل هذا دليل قاطع على خلافته حيث استخلفه قلت لو كان مثل هذا
الاستخلاف دليل الخلافة لكان الخلافة لابن ام مكتوم لانه عم حيث استخلفه
جعله واليا على المدينة مرارا واستخلفه اطوارا وكذلك ولى رسول الله ابا بكر
الصديق الموسم وامامة الحج سنة تسع وولاه الصلوة في اخر عمره وولى
عمر رض صدقات قريش وهذه التوليات والتفويضات لا تدل على الخلافة فهي
كذلك في حق علي كيف وان هذا الحديث الوارد في حق علي معارض عليه بمثله
قال ابن ابي مليكة روي عن ابن عباس رض ان النبي عم قال ابو بكر وعمر مني
بمنزلة هرون موسى فان قيل هذا من الاحاد قلت ذلك من الاحاد ايضا
قوله الامر في صحة خلافة الصديق اظهر واشهر لانه امر ثبت على رؤس
الاشهاد بمحضر من اصحاب السداد وعليه الاجماع والكتاب كما بينا والاحاديث
التي وردت في بيان فضيلته دالة ايضا قوله وثبوت خلافة ابي بكر خلافة بلغ صح
عمر يعني خلافة عمر بالاجماع ودلالة الكتاب والاحاديث التي وردت في بيان
فضيلته وتوليه ابي بكر امر الخلافة الى عمر حيث املى كتابا عهده من تم
على عثمان وختم الصحيفة وامر الناس بالبيعة معها الى اخر القصة واما
الحديث فقوله عم لو كان بعدي نبي لكان عمر رض وقال عم لو لم ابعث فيكم
لبعث عمر قوله فيما بينهم وهم ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض خمسة منهم
الامر الى عبد الرحمن ورضوا بحكمه وان عبد الرحمن عقد له الخلافة وهو
اهل لهذا العقد لانه لو لم يكن اهلا لهذا العقد لما اشتغل به ولانه صدر من
اهل الشورى ولو فعل ذلك لانكره الصحابة رض اذ هم الموصوفون بتغيير
المنكر فثبت ان عبد الرحمن اهل لعقد الخلافة مع عثمان وقوله وعقدوا له
والخلافة فان قيل قد روي ان عبد الرحمن عقد الخلافة له فكيف صح

قوله عقدوا قلت فوض خمستهم لعقدهم اليه فكان عقده كعقدهم فكانوا هم
عقدوا قوله فكان جميع شرائط الخلافة فيه ثابتة نحو النسب والعلم
والحلال والحرام والزهد والورع والعدالة وتشجيع القلب في تنفيذ الجيوش
وسد الثغور والعقل وغير ذلك مما يحتاج فيه قوله وثبت خلافته
بالنظر الى هذه الشرائط ثم بالنظر الى توليته عمر امر الخلافة اليهم وتوليتهم
اليه قوله ثم قتل مظلوما وسبب قتله انه كان ولى بعض اقاربه
مصر فجاء اهل مصر يشكونه اليه فعزله وولى محمد بن ابي بكر رض وبعثه
الى مصر وكان لعثمان وزير يقال مروان ثم افتعل مروان كتابا باسمه
وختمه بخاتم عثمان بدون علمه وارسله على يد راكب جمل الى من كان
واليا بمصر وظفر به محمد بن ابي بكر فجاء به الى عثمان فانكره وكان صادقا
في انكاره لانه ازهد من ان يصدر منه هذا الفعل قوله اذ المتولي لها
كبار الصحابة نحو عمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس ومحمد
بن مسلمة قوله دلائل كما ذكرنا من الاجماع الدال على امامة كل واحد
منهم والاحاديث الدالة ايضا والمراد من الخصوم الروافض والخوارج
لان الروافض انكروا امامة الشيخين وامامة عثمان والخوارج انكروا
امامة علي رض واما المطاعن فكثيرة اما الطعن على الصديق فانه ما اعطى
فدك فاطمة بطريق الارث وروى ان النبي عم قال انا معاشر الانبياء لا نورث
دينارا ولا درهما فادعت فاطمة ان ابي اعطانيها هدية فقال لها هاتي
بينة فما [illegible] لها الا علي وامراة فلم تتم نصاب الشهادة فلم يعطها فدك
وادعى اذا كانت صدقة بعد رسول الله واما الطعن على عمر رض فمنها
ما قيل انه رجل فظ غليظ القلب قال له طلحة حين عقد ابو بكر معه تولى
علينا فظا غليظا وهذا ليس بطعن لانه كان فظا غليظا في حق الكفار رحيما
في حق الاخيار ومنها انه وظف الخراج على سواد العراق حين فتحها ولم
يقسمها بين الغانمين تمسكا بقوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم وخالفه

بلال مع نفر ولم يحد من خالفه واما الطعن على عمر رض فمنها عثمان نكثوه انه احرق
المصاحف كيلا يقرا احد ما لا ثبت باجماع الصحابة ويعتقد انه كتاب الله تعالى ومنها انه
ضرب عمارا ونفى اباذر وهما من كبار الصحابة قلت هذا كذب وافترا ومنها انه
اعطى اموال المسلمين لاهله واقربائه قلت ذلك ماله ولو كان من بيت المال لانه
عليه الصحابة ولم ينكر احد ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص طريد رسول الله
الى المدينة قلت انه عم استاذن رسول الله عم في رده فاذن له وليس له شاهد ان
على الاستيذان فاخبروا ابابكر وعمر فلم يسمعا فرده في ايام خلافته بعلمه واما
الطعن على علي رض فكثيرة ايضا منها مسئلة التحكيم فالخوارج يزعمون ان عليا
كان يخطئ فيه واصحابنا قالوا انه في التحكيم مصيب لانه سبب اطفاء الفتنة كالقتال
والقتال جائز لدفع نائرة الفتنة فكذا التحكيم ومنها انه ما خرج لدفع قتلة عثمان
قلت لانه غشان لم يرض بقتال قتله قوله ودليله اي دليل الفضل قوله لا يعدل
اي لا يساوي بابي بكر احد يعني بعد النبيين والمرسلين ثم عمر ثم عثمان وليس
في الروايات المشهورة ذكر علي فان قيل هذه الاحاديث دلالة الفضل بين
الثلاثة ولم يدل على فضلهم على علي رض قلت لما ثبت فضل الثلاثة على الغير ثبت فضلهم
عليه ضرورة ان لا يعدل احد بهم قوله بانه يحتمل ان يكون التاء في قوله بانه
عوض عن ياء الاضافة وح يكتب مطولا كقوله يا ابت ويحتمل ان يكون هاء السكت
نحو سلطانيه وماليه قوله في تفصيل الترتيب في الفضيلة اختلاف بين الناس
الرافضيون يفضلون عليا على الثلاثة والحسين بن الفضل البجلي ومحمد بن اسحاق
بن خزيمة يفضلان عليا على عثمان والروافض يتعلقون في تفضيل علي
عليهم بدلائل الاول ان النبي عم قال حين احضر عنده طير اللهم ائتني باحب
خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي رض والاحب هو الافضل والثاني
انه عم واخا عليا ولم يواخ مع غيره فهذا يدل على انه افضل الخلق والثالث
انه اعلم الصحابة بدليل قوله انا مدينة العلم وعلي بابها وبدليل قوله اقضاكم
علي والرابع كونه اشجع الناس لا ريب فيه وهذا دليل ظاهر والخامس كونه اكثر
الصحابة جهادا والسادس انه لم يشرك بالله طرفة عين بخلاف غيره من جميع
الصحابة الجواب ان الرواية الصحيحة باحب خلقك الي قلت هذا معارض
لقوله من الرجال ابوها حين سئل النبي عم من احب اليك ولئن سلمنا الرواية الاولى

لكنه

لكنه يدل انه افضل من ياكل معه لا ان افضل الخلق ولئن سلمنا احتمال
العموم لكنا نحمله على الخصوص طلبا للتوفيق واما الجواب عن المواخاة
فان النبي عم قال لابي بكر لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابابكر خليلا ولكنه
اخي وصاحبي ووزيري يعني اثبات الاخوة واثبات المصاحبة
والوزارة ثم المصاحبة والوزارة دليل القرب والمشورة دون
الاخوة فان الاخوة ثابتة بين الرسل والكفار كما ذكر في القران وفيه
ايضا بيان مرتبته حيث عينه الخلة لو كانت واما الجواب عن الثالث
فلانه اعلم بل ابو بكر اعلم منه ولهذا لم يرجع الى احد في مسئلة بل قضى وحكم
برايه وعلمه لكن لم يصر مشهورا بالعلم بسببين احدهما قلة الرواية
لكثرة الدراية في الورع والزهد والتقوى والثاني لما ان مدة خلافته
قليلة وبقاؤه بعد الرسول يسيرة فلم ينشر علمه واستفاض فضله والجواب
عن الرابع فظاهر لانه سمى نفسه مدينة ولا بد للمدينة من ابواب فاشار
في الحديث الى كل واحد من الخلفاء الاربعة ولان تخصيص علي لكونه
بابا لا يدل على نفي ما عداه واما الجواب عن الثاني فلان الشجاعة والقوة
والجهاد كلها بناء على قوة القلب لا على قوة البدن وان ابابكر اشجع ولهذا
حارب اهل الردة وحده ولهذا وفات رسول الله عم ثبت ما ارتد عثمان من
اثبات فضل الصديق فان قيل ما قلتم من الدلائل يدل على المساواة
دون الفضيلة قلت تفضيلهم عليه باحاديث اخر في كتاب نفتح عند اختتام
هذا الكتاب ان شاء الله تعالى والله الهادي الى الصواب قد وقع الفراغ
من نسخه هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يدي العبد الضعيف
النحيف دارجا سيد احمد بن عطاء الله العريمي في وقت
الضحوة الكبرى اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المسلمين
اجمعين تمت



زید قزینی هندی عمرو صالحه درجه تزوج ایتدکدن
عمرو مدمن معلن خمر اولوب زید صالحه منتزوج اولدیغی
تعذیر بعده نکاح حاکم فسخ ایدوب عمرو دیرکه
شرعا قادر اولورمی بیانه اولنه الجواب

اولور اگر عمرو رجوع ایدوب
استغفار ایلرسه
فاسق کفو لبنت صالح فلیس
درر غرر

عبده

مولانا عثمان اکرم

بعد الدعا اعلام اولنان بودر که ردوسجق وجه بو دانه جک قاضی لیکلری قسمتی
بکا سپارش اولنمدکه گرکدر که واقع اولان مواد عسکریه نک کلفاتنی تحریر و بلین الورثه
تقسیم ایدکدنصکره بوجانبه عاید اولان رسومی قبض ایدوب بنوم سنان چاوشه
تسلیم ایدهسز و ذکر اولنان قاضیلکلرک اهالیسی ولوا قاضی سنی قسام عسکری
بلوب امور عسکریه ده سکا واجب ایده لر باقی والسلام
الفقیر زکریا
القاضی بعساکر روم ایلی